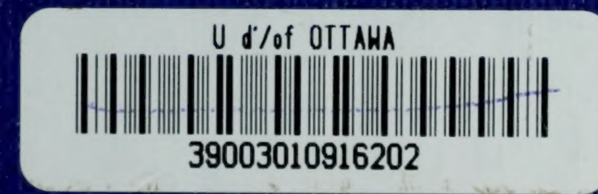
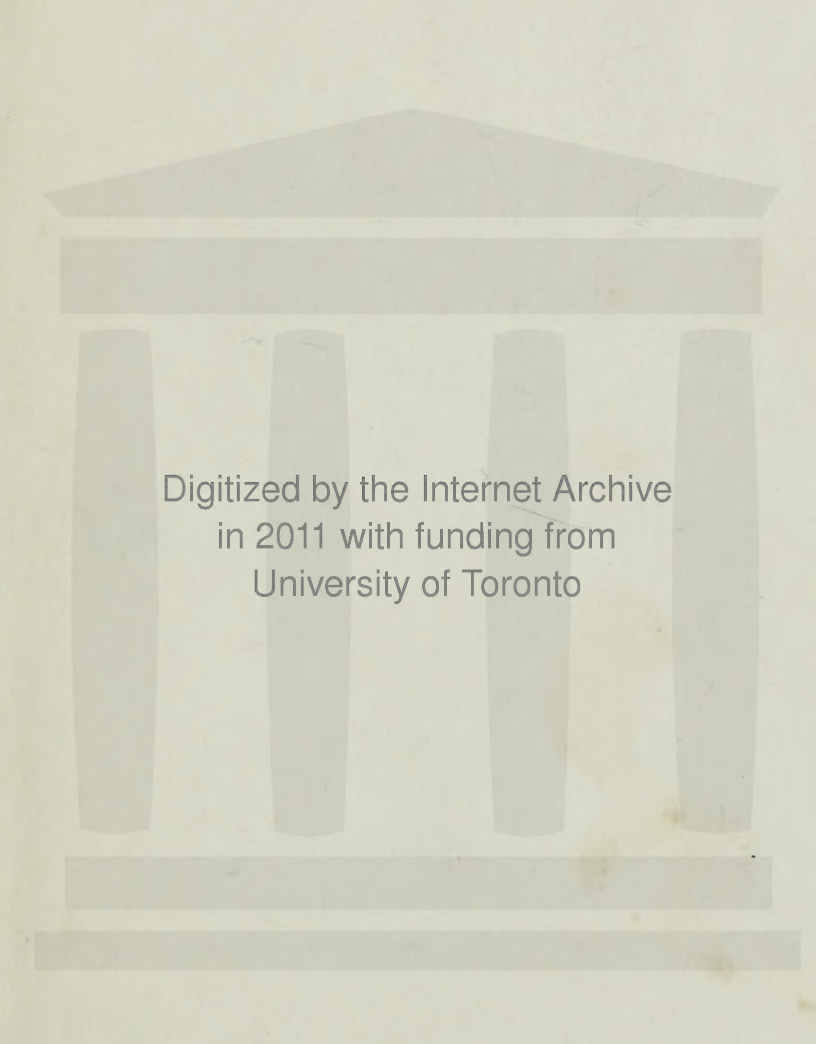


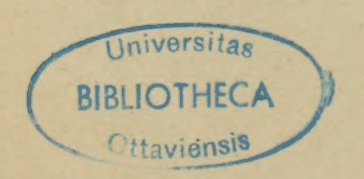
Nov 30, 196



MANUEL

DE

THÉOLOGIE ASCÉTIQUE



R. P. ARTHUR DEVINE
PASSIONNISTE
AUTEUR DU « CREDO EXPLIQUÉ, » DE « LA VIE MONASTIQUE, » ETC.

MANUEL
DE
Théologie Ascétique
OU LA
Vie surnaturelle de l'Âme sur la terre et dans le ciel

OUVRAGE TRADUIT DE L'ANGLAIS AVEC L'AUTORISATION DE L'AUTEUR

par l'abbé C. MAILLET
ANCIEN PROFESSEUR D'ANGLAIS

appouvé par S. G. Monseigneur l'Evêque de Belley



AVIGNON
AUBANEL FRÈRES, ÉDITEURS
IMPRIMEURS DE N. S. P LE PAPE ET DE MONSEIGNEUR L'ARCHEVÊQUE



Autorisations pour l'édilion en Anglais.

Nihil Obstat:

JOSEPHUS SMITH, C. P.,
Censor Deputatus.

Imprimatur:

† HERBERTUS, Cardinalis VAUGHAN,
Archiepiscopus Westmonast.

Die 3 Junii, 1901.

ÉVÊCHÉ

DE

BELLEY

LETTRE

de Monseigneur l'Evêque de Belley

AU TRADUCTEUR

Belley, le 2 Août 1903
en la fête de S. Alphonse de Liguori.

CHER MONSIEUR LE CURÉ,

D'après le rapport qui m'en a été fait, votre traduction du *Manuel de Théologie Ascétique* du R. P. Devine se recommande, comme celles des autres productions du même auteur, par la limpidité du style et l'interprétation fidèle du texte.

Dans ce nouvel ouvrage, le pieux et savant Passionniste Anglais traite de la vie surnaturelle, de ses progrès, et de sa perfection finale dans le ciel, avec la sûreté de doctrine et la richesse d'exposition qui distinguent sa théologie populaire. Cette branche de la morale, qui a pour objet la science des Saints, l'union parfaite avec Dieu par la charité, sera étudiée avec profit par les pasteurs et les fidèles. Ils y trouveront une explication solide et claire des principes et des règles pratiques de la vie surnaturelle.

Veuillez agréer, cher Monsieur le Curé, avec mes sincères félicitations, l'assurance de mon bien affectueux dévouement en N. S.

† LOUIS-JOSEPH,
Evêque de Belley.



Préface du Traducteur

Le Révérend Père Devine est désormais connu et apprécié du public français, des prêtres et des fidèles qui aiment les études sérieuses. On ne lira pas sans intérêt, croyons-nous, quelques extraits des organes les plus en vue de la presse anglaise sur le Manuel de Théologie Ascétique. *Ils montrent avec quel empressement est accueillie, et de quelle considération jouit, de l'autre côté de la Manche, toute nouvelle production du pieux Passionniste.*

Catholic Times, 21 février 1902.

« En publiant son excellent ouvrage sur la Théologie Ascétique, le Père Devine a rendu aux confesseurs un service d'une grande importance. On a réellement besoin d'un manuel de ce genre. Les prêtres sont constamment appelés à diriger des pénitents dans les voies les plus élevées de la perfection. Il est avantageux qu'ils aient un guide leur donnant, dans un exposé aussi lucide que précis, les principes de la doctrine ascétique... Cet ouvrage est destiné à faire

un bien incalculable. L'auteur a fait preuve de sagesse en évitant de citer des exemples comme ceux que Scaramelli aurait été mieux inspiré de passer sous silence. Chez certains lecteurs, ils ne peuvent que diminuer le goût pour l'étude de cette branche d'une science aussi élevée; chez d'autres, ils détruisent totalement la salutaire impression qu'une lecture attentive pourrait laisser dans leur âme....

« Nous avons soigneusement parcouru les questions de dogme traitées dans cet ouvrage, — et elles s'y trouvent en grand nombre, eh bien! nous pouvons déclarer en toute sincérité que c'est le livre le plus utile qu'on puisse mettre entre les mains des personnes cultivées qui sont éprises de la noble ambition de s'instruire sérieusement sur certains points de la foi catholique, par exemple, sur la sainte Eucharistie et la vision béatifique..... »

The Irisch Ecclesiastical Record, avril 1903.

D'un long et fort élogieux article, nous ne retiendrons que les lignes suivantes :

« Relever quelques détails insignifiants ne serait point digne d'un critique. Il est plus généreux de s'arrêter à la considération et à l'analyse des six cents belles pages qui nous présente le magnifique exposé des questions si bien choisies composant ce volume. Là, on trouve peu à blâmer et beaucoup à admirer. Nous pouvons affirmer avec la plus sincère confiance que le présent ouvrage est appelé à rehausser la réputation de l'auteur, si justement méritée et déjà si bien établie par la maturité et la solidité de ses connaissances théologiques...

« Un bref résumé de ce nouveau volume du Père Devine montre qu'il est émaillé de charmants aperçus sur de nombreux points laissés à la libre discussion des théologiens. Les conclusions sont nettes et bien déduites..... amenées parfois par de longues citations dont nous

aurions préféré voir l'auteur ne nous donner que la substance dans le style facile, agréable et énergique qui lui est propre.

The Irish Montly, février 1902.

« Le Père Devine a déjà publié plusieurs volumes des plus utiles... Son dernier ouvrage est sans contredit le plus important de ceux dont il a enrichi la littérature catholique .. Le style est aussi sobre que limpide. Le but de l'ouvrage est d'instruire ceux qui s'intéressent suffisamment à ces matières pour en trouver assez attrayant le simple exposé théologique..... Que de profondes méditations, et quelle somme de travail suppose la composition d'un tel volume! Nous n'avons pas là simplement des sujets de lectures pieuses, mais un traité scientifique, des discussions rigoureusement théologiques sur la grâce, le mérite, la béatitude, et tant d'autres questions qui ont pour objet la vie de l'âme sur la terre et dans le ciel..... »

The Month, Revue mensuelle publiée par les Pères de la Compagnie de Jésus, septembre 1902.

« C'est avec une réelle satisfaction et de tout cœur que nous saluons le *Manuel de Théologie Ascétique* du Père Arthur Devine. Il sera accueilli comme un ouvrage d'une valeur incontestable... sur un sujet qui ne le cède à aucun autre pour sa haute importance. Ce volume se recommande à l'attention par ce titre tout particulier, qu'il a été écrit d'après les principes si clairement exposés par Sa Sainteté Léon XIII. On peut dire que le traité tout entier a pour base la sainte Ecriture dont on retrouve les paroles, citées ou expliquées, presque à chaque page. L'auteur s'attache constamment à l'enseignement théologique de saint Thomas d'Aquin..... Et, l'ouvrage ne perd rien de sa valeur, parce que l'auteur a souvent préféré rendre sa pensée en empruntant les termes mêmes des maîtres les plus autorisés : Scaramelli, Ullathorne, Faber, etc.....

« Le nom du R. P. Devine est la meilleure recommandation de son *Manuel de Théologie Ascétique.* Il suffit pour assurer à cet ouvrage l'accueil le plus favorable auprès des personnes qui voudront étudier attentivement les questions si graves, si importantes, et malheureusement si peu connues, de la vie surnaturelle de l'âme sur la terre d'exil et dans la patrie. »





Préface de l'Auteur

On peut définir la théologie ascétique : Une science qui, à la lumière des vérités divinement révélées, explique la doctrine que les âmes doivent prendre pour règle afin de s'élever à l'acquisition et à la perfection de la vie surnaturelle, selon la providence ordinaire de Dieu. Elle est une branche de la théologie morale ; et, comme telle, elle a nécessairement pour base la science ordinaire de la théologie. Avec la théologie mystique, elle forme une subdivision de la théologie morale ; mais elle reste distincte de l'une et de l'autre. La théologie morale prescrit les règles de l'action ; la théologie ascétique enseigne les moyens d'acquérir, d'accroître, et de perfectionner la sainteté de la vie.

D'autre part, la théologie mystique semble viser un degré d'ascétisme plus élevé et plus sublime. Elle ne se borne pas à l'enseignement des sentiers communs et ordinaires de la perfection, mais en montre *les voies plus excellentes*, et s'occupe d'un commerce plus secret entre l'homme et Dieu, aspirant toujours aux choses meilleures et plus sublimes, suivant la parole des saints Livres : « Ils allaient où les emportait l'impétuosité de l'esprit, et ils ne se retournaient point, lorsqu'ils marchaient. » [1]

Je trouve la différence entre la théologie ascétique, morale et mystique, définie et exposée avec beaucoup de clarté par le Père J.-B. Scaramelli, S. J., dans son ouvrage, qui a pour titre : *Directorium Mysticum*. Je lui emprunte en substance les réflexions qui vont suivre. D'après cet auteur, lorsque l'âme, aidée par la grâce divine, a triomphé de la partie sensitive de notre être, et s'est affranchie de toute complaisance illégitime, dans l'usage et la jouissance des créatures; lorsqu'elle s'est établie dans la justice selon les règles de la théologie morale; alors, fortifiée et attirée par Dieu, elle commence à s'élever plus haut, sur l'échelle de la perfection; elle fait monter avec elle la partie inférieure de notre nature, et devient ainsi plus spirituelle. Voilà, dit-il, ce qu'on entend par l'ascétisme chrétien.

1 Ezech. I, 12. Liebermann : Prolegom. in *Universam Theologiam*.

La vie spirituelle et surnaturelle est la véritable vie de l'homme. L'âme ou l'esprit est la partie principale et gouvernante de son être, comme elle en est la plus noble. C'est par l'esprit que l'homme connaît Dieu; par lui qu'il est capable de s'unir à Dieu, et, pour ainsi dire, de se transformer en Dieu. Tandis que, d'un autre côté, la partie animale et sensitive n'est pas autre chose que l'instrument dont l'âme se sert pour connaître et diriger le monde matériel qui lui est tant inférieur. La vie ascétique montre que l'homme n'est pas de ce monde, mais qu'il est fait pour l'Auteur de l'homme et du monde. L'homme surnaturel, pareil à l'aigle, s'élève au-dessus de la terre, et prend son essor vers le ciel. Il ne désire rien, il ne cherche rien de ce monde, parce qu'il a conscience qu'il vaut mieux que ce monde, et qu'il est destiné à des choses meilleures.

Avant d'atteindre à la perfection de la vie spirituelle et surnaturelle, l'homme devra se livrer à de durs labeurs, subir de rudes combats, parce que la partie sensitive de son être est tout entière pour les créatures; parce qu'il ne lui est pas facile de suivre librement l'esprit dans ses aspirations vers Dieu, et parce qu'il ne le fait que par force et par entraînement. Car, de même qu'un corps physique tend naturellement vers la terre, et ne s'en détache que soulevé par une force supérieure; ainsi, les sens de l'homme, enclins vers les créatures, n'en sont

détournés que par la puissance de la grâce divine qui les élève jusqu'à Dieu. Tous les hommes sont appelés à la perfection, en vertu même de la loi morale; et nul ne saurait parvenir au salut, s'il n'est, — au moins au moment de la mort, — en état de grâce. Tel est le premier degré de la perfection auquel nous sommes tous tenus; mais cela ne veut pas dire que tous les hommes soient tenus à la perfection que demande l'ascétisme. La première perfection est de précepte, la seconde n'est que de conseil.

L'homme ascétique, — l'homme qui aspire à la perfection chrétienne, — non seulement ne veut pas outrepasser les limites que Dieu a imposées aux jouissances terrestres, mais, de plus, il est parfaitement résolu à ne pas user de toute sa liberté dans ces jouissances. L'homme moral se maintient dans une voie *nécessaire* entre Dieu et la créature, jouissant, d'une part, de tout ce qui est légitimement permis, et observant, d'autre part, tout ce qui est d'obligation. L'homme ascétique choisit une voie *libre,* non selon la liberté des sens, qui ne veut subir le frein d'aucune loi, mais selon la liberté de l'esprit, qui aspire à s'affranchir des entraves de toute passion. C'est pourquoi il s'abstient de toutes ces choses dont il pourrait légitimement jouir, et accomplit librement, non seulement ce qui est commandé, mais encore ce qui est recommandé pour son plus grand avancement dans la perfection.

L'homme spirituel et surnaturel, une fois qu'il a dépassé la ligne de conduite tracée par les commandements, et qu'il est entré dans la voie des conseils, n'a plus devant lui le sentier battu et bien connu que montrent les tables de la loi, écrites par le doigt de Dieu, pour lui indiquer distinctement ce qu'il doit faire et ce qu'il doit éviter. Il a besoin, alors, d'une direction et d'une assistance conformes à la science ascétique, de telle sorte qu'il puisse connaître la volonté de Dieu, dans les choses qui sont de conseil et qui appartiennent à la perfection, et par là avancer à pas plus sûrs dans le chemin du ciel, son éternelle demeure.

Deux voies sont de conseil, qui, toutes deux, peuvent conduire l'homme à la perfection chrétienne, qu'il soit dans une condition active ou contemplative, ou qu'il soit dans un état à la fois actif et contemplatif. La première voie, qui est la plus sûre, et qui est la base de l'autre, ne diffère qu'en degrés de la voie des commandements. Elle consiste dans la parfaite observance des commandements; en d'autres termes, dans la pratique complète de toutes les vertus que Dieu prescrit. Il y a trois manières de satisfaire aux préceptes de la loi: une nécessaire, une autre parfaite, et la troisième héroïque. La première a pour règle la théologie morale. Elle consiste à accomplir ce qui est de précepte avec l'attention et l'intention nécessaires. La seconde est

du ressort de la théologie ascétique, et consiste à faire ce qui est commandé, avec une attention et une intention parfaites. La troisième va au-delà du mode ordinaire d'agir; elle avance avec l'aide de la grâce extraordinaire du Saint-Esprit : et, si elle est accompagnée de dons et de faveurs particulières, on peut dire qu'elle est du domaine de la théologie mystique.

La seconde voie des conseils place son objet au-dessus de la sphère des commandements, en ce sens qu'elle accepte de nouveaux devoirs ajoutés aux commandements ; telles seront, par exemple, les obligations contractées par suite des vœux en général, des vœux de religion en particulier, et toutes les bonnes œuvres entreprises volontairement pour la gloire de Dieu. Voilà pourquoi cette voie se subdivise en deux branches : l'une est propre aux religieux qui, en plus des commandements, s'imposent les obligations des règles et des vœux de religion; l'autre est propre aux personnes pieuses qui vivent dans le monde, qui tendent à la perfection sans *faire des vœux*, par la pratique volontaire des bonnes œuvres et l'exercice des vertus morales.

Tous ceux qui désirent arriver à la perfection, peuvent et doivent suivre la première voie, c'est-à-dire celle des commandements; parce que c'est une fausse dévotion que celle qui prétendrait observer les conseils et négliger les préceptes. Quant à la seconde voie, que l'on adopte l'une ou l'autre de ses

subdivisions, c'est un point à décider suivant les dispositions de chacun ; et, pour cela, il est généralement nécessaire de s'en rapporter à l'avis et à la direction d'un homme sage et prudent. Car, quoique tous ceux qui sont appelés à la perfection, doivent s'efforcer de pratiquer parfaitement les prescriptions de la loi, c'est-à-dire de les observer aussi rigoureusement que possible, en évitant le péché, — tous, cependant, ne sont pas destinés à rester dans le monde, et à s'y sanctifier par des œuvres pies ; et tous ne sont pas appelés à se soumettre à la discipline monastique pour atteindre à la perfection. Il est certain que les personnes qui vivent au milieu des obligations et des affaires du monde, peuvent parvenir aux plus hauts degrés de la perfection ; car la perfection ne consiste pas dans telle ou telle condition, mais dans la charité. Il est vrai aussi, en même temps, qu'on ne saurait trop blâmer ceux qui, pour ce motif, persuadent les personnes, appelées à l'état religieux, de rester dans le monde. Ne sont pas moins blâmables, d'un autre côté, ceux qui, trop facilement séduits par la vie religieuse, croient que toutes les personnes pieuses sont appelées à vivre dans un couvent. C'est à chacun de choisir l'état de vie qu'il croit répondre à sa vocation, après avoir mûrement réfléchi devant Dieu. [1]

1 Voy. *Directorium Mysticum, in Compendium Redactum.* Auctore F. V. Voss, § VIII, p. 39.

Pour nous guider dans nos temps actuels, et nous donner une idée exacte de la vie religieuse, au point de vue catholique, qu'il nous soit permis de transcrire les paroles de notre vénéré Pontife Léon XIII, dans son Encyclique au cardinal Gibbons, du 22 janvier 1899: « Cette sorte de mépris des vertus évangéliques semblerait indiquer qu'un véritable dédain de la vie religieuse est sur le point d'envahir l'esprit. C'est bien là une opinion commune parmi ceux qui professent ces idées nouvelles, que nous recueillons de certaines expressions qu'ils ont laissés échapper de leur plume au sujet des vœux prononcés par les ordres religieux. Ces obligations qu'on s'impose, affirment-ils, sont absolument incompatibles avec le caractère des temps présents; elles resserrent les limites de la liberté humaine, et conviennent aux âmes faibles, bien mieux qu'à celles qui sont fortement trempées. Loin de contribuer à la perfection chrétienne et au bien de l'humanité, elles leur sont plutôt nuisibles, et sont un obstacle au progrès de l'un et de l'autre. Combien tout cela est faux, c'est ce que montrent avec la plus entière évidence et la pratique et l'enseignement de l'Eglise, qui a toujours hautement approuvé la vie religieuse. Et elle ne le fait pas sans raison, car ceux qui, appelés de Dieu, embrassent cette vie dans le plein usage de leur liberté; et qui, sans se borner aux devoirs ordinaires imposés par les commandements, se livrent à la pratique des

conseils évangéliques, se montrent les courageux et dévoués soldats du Christ. Penserons-nous que c'est là la marque caractéristique des âmes faibles, et que c'est une pratique inutile ou contraire à la perfection de la vie? Ceux qui se lient ainsi par les vœux de religion, loin d'aliéner leur liberté, jouissent d'une plus grande et plus noble liberté, de celle que *le Christ nous a acquise.* [1] Et qu'on ne cherche pas à établir une différence entre les éloges dus à ceux qui suivent la vie active, et les éloges dus à ceux qui, aimant la retraite, se dévouent à la prière et à la mortification. Les importants services que ces derniers rendent à la société sont bien connus des esprits qui n'ignorent pas de quel profit est la prière continuelle de l'homme juste, surtout lorsqu'elle est accompagnée de la mortification du corps.

« Si, cependant, quelques hommes préfèrent mener une vie de communauté, sans s'obliger par aucun vœu, ils sont libres d'en agir ainsi : il n'y aura rien de nouveau dans l'Eglise, et on ne saurait rien trouver là de répréhensible. Mais qu'ils ne s'avisent pas d'avancer que cette règle est préférable à celle des ordres religieux ; car, dès lors que le genre humain est maintenant plus que jamais enclin au plaisir, ceux qui abandonnent tout pour suivre le Christ, ont droit à être entourés de la plus haute considération. »

1 GAL. IV. 31.

Ces paroles donnent la raison du premier titre de cet ouvrage. J'ajouterai quelques mots d'explication relativement au sous-titre : « La Vie Surnaturelle de l'Ame sur la Terre et dans le Ciel. » On sait que relativement à la manière d'agir que Dieu emploie ordinairement à l'égard des hommes, il y a trois formes de surnaturel qui se manifestent par les miracles, les révélations, et les opérations de la grâce. C'est de ce dernier mode d'action divine que je me propose de parler, et auquel je consacre tout cet ouvrage. En d'autres termes, je vais traiter de la science de la vie surnaturelle des âmes, vie qui est ici-bas le fruit de la grâce et des vertus, et qui trouve son couronnement dans la vision béatifique par l'obtention de notre fin dernière, qui est la possession de Dieu dans le ciel. Cette vie surnaturelle, comme je l'ai dit, est l'œuvre de la grâce, — de ce don surnaturel que Dieu nous fait gratuitement en vue de notre sanctification et de notre salut. On distingue la grâce *actuelle* et la grâce *habituelle*. La grâce actuelle est ce secours divin et passager, qui donne à l'homme le pouvoir d'agir d'une manière surnaturelle. Une créature raisonnable a deux principes d'action supérieure, — l'intelligence et la volonté, — qui, toutes les deux, sont également susceptibles de recevoir les influences surnaturelles de la grâce. La grâce peut, intérieurement et surnaturellement, éclairer l'intelligence sur le bien que l'homme doit

accomplir, et on l'appelle alors la grâce d'illumination. Elle peut aussi agir sur la volonté, soit pour la mouvoir et l'inciter vers ce bien que lui représente l'intelligence, (grâce d'*excitation* ou d'*inspiration*), soit pour l'aider à agir surnaturellement (*grâce adjuvante*, qui suit la *grâce excitante*.)

Dans l'ordre naturel, la puissance précède l'action, et l'être précède le pouvoir: ainsi en est-il dans l'ordre surnaturel. La grâce actuelle tend à l'action immédiate, tandis que l'objet de la grâce habituelle est de constituer dans l'âme un être surnaturel qui, pour ainsi dire, l'assimile à Dieu; et, d'où procèdent les énergies supérieures capables de produire conaturellement des actes surnaturels. Ces énergies s'appellent vertus, et sont, chez le juste, des habitudes, des qualités permanentes, que le péché peut faire perdre comme la grâce. Certaines de ces puissances ont pour but de nous unir immédiatement, ou de nous mettre en communion immédiate avec notre fin dernière, qui est Dieu: ce sont les vertus théologales, la *foi*, l'*espérance* et la *charité*. Les autres vertus nous donnent le pouvoir d'accomplir des actes surnaturels, qui ne se rapportent à Dieu que médiatement, et qui orientent notre marche vers notre fin surnaturelle suivant les directions de la foi. Ce sont les vertus morales, dont quatre s'appellent vertus cardinales, et qui sont la prudence, la justice, la force et la tempérance. La grâce habituelle, et avec

elle les vertus qui lui sont inséparablement unies, et forment son cortège nécessaire, nous fait participer, d'une participation physique, réelle, de ressemblance, à la nature intellectuelle de Dieu. C'est ce que saint Pierre a voulu exprimer en disant que « nous sommes rendus participants de la nature divine. »[1] Elle nous transmet une vie nouvelle infiniment plus parfaite que celle de la nature. Elle établit entre nous et Dieu une vraie et réelle amitié, qui fait que « Dieu habite en nous, et nous en lui. »[2] Ainsi nous devenons les fils adoptifs de Dieu, les héritiers du royaume des cieux, les cohéritiers du Fils unique de Dieu, Jésus-Christ notre Sauveur, qui nous a mérité toutes ces grâces et toutes ces faveurs, par sa passion et sa mort sur la croix.

Cette vie surnaturelle de l'âme, ses développements, et sa perfection finale, tel est l'objet du présent volume. Pour mettre plus d'ordre et plus de clarté dans ces matières, nous diviserons cet ouvrage en trois parties, dont chacune comprendra plusieurs chapitres. La première partie s'occupe de la vie surnaturelle de l'âme sur la terre, considérée dans sa nature et dans ses privilèges; elle se compose de dix-neuf chapitres. La seconde partie, en quatorze chapitres, explique la croissance et le perfectionnement de la vie surnaturelle, et les moyens de cet

1 2 S. Pierre I, 4.
2 S. Jean XIV, 23.

accroissement. Dans la troisième partie, neuf chapitres sont consacrés à la considération et à l'exposition du perfectionnement final de la vie surnaturelle dans le ciel.

Comme « Manuel de Théologie Ascétique » cet ouvrage a pour objet la science des saints, cette science qui enseigne comment les âmes sont conduites par les voies ordinaires de la grâce et des vertus à la perfection, autrement dit, à l'union parfaite avec Dieu par la charité. Dieu est donc l'objet de cette science ; son but est la perfection finale de nos âmes dans leur union avec Dieu. Il est vrai que la fin de toute la théologie est de nous conduire sûrement à la connaissance et à la possession de Dieu, comme de nous enseigner les moyens d'arriver à notre suprême destinée. C'est le but de la théologie dogmatique et morale ; mais on peut dire que la théologie ascétique prescrit les règles et indique les moyens pour arriver à cette fin plus sûrement et avec une plus haute perfection.

Les principes et les sources de la théologie ascétique sont les mêmes que ceux de la théologie dogmatique et morale. Ils sont de deux sortes : les uns commandent notre conviction et enseignent avec une certitude qui ne trompe pas ; les autres sont d'une autorité plausible et respectable, mais non d'une certitude infaillible. Les sources de la première catégorie sont les saintes Ecritures comprises dans

le sens que leur attribuent l'interprétation de l'Eglise et le consentement unanime des Pères, les canons et les décrets des Conciles généraux, et les définitions des Souverains Pontifes prononcées *ex cathedra*.

Les autres sources théologiques sont d'un ordre inférieur. Par elles-mêmes, elles n'entraînent pas le même assentiment que la doctrine autorisée et infaillible de l'Eglise. Cependant, elles ont droit à notre respect et à notre soumission, et nous offrent plus ou moins de certitude, une plus ou moins grande probabilité, selon l'autorité, l'expérience, et les raisons sur lesquelles elles s'appuient. Tels sont les conciles provinciaux ou particuliers, les saints Pères pris individuellement, ou envisagés dans leurs opinions personnelles, les théologiens et les maîtres de la vie spirituelle, dans leurs vues ou opinions particulières, l'histoire telle que nous la représente la vie des saints et des serviteurs de Dieu, etc..

De la nature de ces deux sortes de sources, il suit que la théologie ascétique présente une doctrine certaine et une doctrine probable ; qu'elle admet sur certains points de simples opinions et des doutes. Tout ce qui est certain exige et prescrit l'unité, l'uniformité ; ce qu'elle ne donne que comme probable et douteux, demande de la prudence et de la réserve. Nous avons cherché, dans tout notre travail, à distinguer l'enseignement infaillible de l'Eglise des points qui ne reposent que sur les opinions des

différentes écoles de la théologie. Chaque fois qu'une opinion particulière a été adoptée de préférence à une autre, pourtant admissible, nous avons habituellement donné les raisons qui nous font pencher en sa faveur.

Nous avons puisé l'ensemble de la doctrine contenue dans ce travail aux sources théologiques que nous venons d'indiquer. Des références assez claires renvoient aux ouvrages cités, et aux auteurs auxquels j'ai cru devoir faire de larges emprunts.

A côté des anciens ouvrages classiques de théologie qui constituent le fonds des divers traités qu'on va lire, il y a plusieurs livres modernes dont les auteurs ont droit à ma sincère reconnaissance. Ils m'ont été d'un précieux secours dans la composition de ce Manuel. Je dois, entre autres, faire particulièrement mention de Pesch : *Prælectiones Dogmaticæ*, du Dr Murray : *De Gratia;* et du *Manuel de Théologie Catholique*, œuvre du R. P. J. Wilhelm et du chanoine Scannell. Je donne de nombreux extraits de ce Manuel, qui m'a également fourni les termes techniques pour un grand nombre d'expressions théologiques. Parmi les ouvrages de spiritualité, j'ai largement puisé dans ceux de Mgr Ullathorne ; dans le *Traité de la Vertu Héroïque*, de Benoit XIV; dans le *Traité de l'Amour de Dieu*, de saint François de Sales. Au récent ouvrage *Le Bonheur du Ciel*, du R. P. F. J. Boudreaux, S. J, j'ai pris la liberté de

faire de nombreux emprunts. La doctrine catholique y est exposée avec concision, lucidité, en un style dont le mien ne saurait approcher. Je citerai enfin l'important ouvrage français : *La Grâce et la Gloire*, du R. P, Terrien, S. J. C'est là surtout que j'ai trouvé le plan de mon ouvrage, l'ordre à suivre dans la distribution des matières, la manière d'en exposer les développements, et le genre de questions qu'il fallait traiter ou omettre.

Après ce tribut de reconnaissance, je ne veux ajouter qu'une observation au sujet des vertus, je la tire de l'Encyclique de Léon XIII déjà citée. Elle montrera à mes lecteurs que ce Manuel ne doit point leur sembler trop spéculatif, comme s'il ne présentait pas la pratiqne des choses spirituelles, et ne donnait pas assez de place et d'attention aux œuvres extérieures de charité et de miséricorde. Toutes les vertus sont, de leur nature, actives, selon la doctrine si distinctement et si clairement exposée par le Souverain Pontife. En présence de l'opinion qui range toutes les vertus chrétiennes en deux classes, les *passives* et les *actives*, et qui prétend que les premières convenaient mieux aux temps passés, tandis que les dernières s'adaptent mieux à nos temps modernes, Léon XIII s'exprime ainsi :

« Ce que l'on doit penser de cette classification des vertus, est de toute évidence ; car la vertu qui est purement *passive* n'a, et ne peut avoir aucune

existence. « Vertu, dit saint Thomas, signifie une certaine perfection de puissance ; or, la fin du pouvoir, c'est l'agir, et un acte de vertu n'est pas autre chose que le bon usage du libre vouloir. » (1, 2. a, 1). Si cet acte s'accomplit avec l'aide de la grâce divine, il devient un acte surnaturel de vertu. Celui qui voudrait prétendre que certaines vertus chrétiennes sont mieux faites pour telle époque, et d'autres, pour telle autre époque, oublierait complètement les paroles de l'Apôtre : « Ceux qu'il a connus par sa prescience, il les a aussi prédestinés pour être conformes à l'image de son Fils. »[1] Le maître et le modèle de toute sainteté est le Christ : il est nécessaire, pour tous ceux qui veulent obtenir une place parmi les élus, de se rendre conformes aux règles qu'il a établies. Et, le Christ ne change pas à mesure que les siècles s'écoulent ; il était le même hier, il est le même aujourd'hui, et il sera le même dans tous les siècles.[2] C'est donc aux hommes de tous les temps qu'il adresse cette invitation : « Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur. »[3] Dans tous les temps, le Christ se présente à nous comme *obéissant, et obéissant jusqu'à la mort.*[4] Pour tous les temps aussi, restent vraies ces paroles de l'Apôtre :

1 Rom. viii, 29.
2 Héb. xiii, 8.
3 S. Mat. xi, 29.
4 Phil. ii, 8.

« Ceux qui sont au Christ ont crucifié leur chair avec ses passions et ses désirs déréglés. » [1] Plût à Dieu que ces vertus fussent de nos jours plus cultivées, comme elles l'étaient dans les temps jadis par ces saints hommes qui, par l'humilité, par l'obéissance, et par le renoncement, s'étaient rendus puissants en paroles et en œuvres, au grand avantage, non seulement de la religion, mais aussi de leur pays et de la société. »

St Joseph's Retreat, Highgate, London, N.
Fête de la Présentation de la sainte Vierge, Novembre 1901.

1 Gal. v, 24.





Table des Matières

PREMIÈRE PARTIE

La vie surnaturelle de l'âme sur la terre : sa nature et ses dons.

DEUXIÈME PARTIE

Croissance et développement de la vie surnaturelle : Moyens de cet accroissement.

TROISIÈME PARTIE

La Perfection finale de la vie surnaturelle dans le ciel.



Manuel de Théologie ascétique

PREMIÈRE PARTIE

La Vie Surnaturelle de l'âme sur la terre: sa nature et ses dons.

CHAPITRE I

LE NATUREL, LE SURNATUREL, ET LE PRÉTERNATUREL.

I. DIFFÉRENTS SENS DES MOTS « NATURE » ET « NATUREL ».

1. Comme le mot « surnaturel » veut dire « au-dessus de la nature, » pour se former une idée exacte de sa signification, il est nécessaire d'expliquer les termes *nature* et *naturel.* Le mot *nature* est derivé de *nasci,* naître, être né ; son sens

étymologique signifie donc origine ou naissance. C'est ainsi que l'entend saint Paul, lorsqu'il dit que « par nature nous étions enfants de colère. »

Ce mot a plusieurs sens : il signifie, par exemple, le monde entier, le système complet des œuvres physiques de Dieu, ou l'ensemble des êtres créés, corporels et spirituels. De là, nos expressions courantes : le royaume de la nature, l'histoire naturelle, la science naturelle, etc..

Dans ce traité, comme du reste suivant l'usage des philosophes et des théologiens, le terme *nature* est employé pour signifier l'essence d'une chose, ou ce qu'est une chose, en vertu de sa naissance ou de son origine. La nature d'une chose implique toutes les propriétés qui font que cette chose est ce qu'elle est. C'est donc tout ce que signifie la définition d'une chose ; et c'est pour cela que souvent il arrive que les termes « essence, substance et nature, » sont employés l'un pour l'autre. Dans ce sens, une autre idée s'ajoute à celle d'essence pour exprimer une notion plus restreinte et plus spécifique de la nature ; par exemple, nature signifie l'essence en tant qu'elle est le principe de l'opération, de l'activité et de la génération, ou, selon l'expression de Saint Thomas, la nature signifie l'essence en tant qu'elle est ordonnée à son opération propre. Ainsi entendu, le mot *nature* est défini par Aristote : « La substance des choses qui ont en elles-mêmes un principe de mouvement et d'activité. » Comme ce n'est que par les activités d'un objet que nous le connaissons, les activités, pour nous, déterminent sa nature. Ce terme de nature, comme nous venons de le définir, peut s'appliquer non seulement aux choses qui reçoivent l'être par génération, mais aussi aux choses immédiatement créées par Dieu, par exemple, à nos âmes, aux anges, et même à Dieu. Ainsi, la

nature de l'homme est ce qui constitue un être humain. Le terme n'implique point la sainteté ou l'immortalité, parce qu'un homme, ne serait-il ni saint ni immortel, n'en serait pas moins un être humain.

Pour ne parler que des êtres intelligents, nous pouvons dire qu'il y a trois natures différentes : la nature divine, la nature angélique, et la nature humaine. La nature divine, ou la nature de Dieu, est purement spirituelle, infinie et increéée ; la nature angélique est purement spirituelle, mais créée et finie ; la nature humaine n'est pas purement spirituelle, mais est un composé, en ce sens qu'elle a une âme spirituelle qui donne la vie à l'organisme matériel : cette union du corps et de l'âme constitue la nature humaine.

D'après cette signification du mot « nature, » nous pouvons facilement comprendre le sens du mot *naturel*. Ce terme, comme celui de *nature*, a une grande variété de signification. Ainsi, on l'emploie comme l'opposé d'une chose qui est contraire à la nature, ou contre nature, pour exprimer ce qui convient à la nature, ce qui en fait l'ornement. Dans ce sens, on peut appeler naturels les dons de la grâce, et on dit que le péché est contre nature *(nullum est malum naturale)*. Ce mot est aussi usité pour signifier tout ce qu'une personne reçoit à sa naissance ; on dit, dans ce cas, *naturel* ou *originel*. C'est dans ce sens qu'on dit que la grâce est *naturelle* en Jésus-Christ, parce qu'il l'avait en vertu même de sa nativité. Egalement, dans ce sens, les Pères de l'Eglise ont quelquefois appelé *naturelles* les prérogatives qu'Adam avait reçues au moment de sa création : expression dont Baïus et ses partisans abusèrent plus tard, lorsqu'ils niaient la doctrine de l'Eglise, affirmant que les dons accordés à nos premiers parents étaient surnaturels.

Laissant de côté toutes ces significations du mot *naturel* qui sont d'un usage peu fréquent, et qui n'ont aucun rapport avec le but que je me propose ; puis, ne parlant que de la nature créée, nous emploierons le mot *naturel* pour exprimer tout ce qui appartient à la nature, ce qui en procède, ou ce qui est en harmonie avec elle.

Nous nous servons donc du terme *naturel* pour signifier tout ce qui est uni à la nature et lui est essentiel ; les propriétés qui en découlent, les mouvements dont elle est la cause, les perfections qui tendent à la compléter, la destinée finale qui correspond à son essence où à son être dans l'ordre naturel, et les moyens nécessaires pour la rendre capable de travailler à atteindre cette destinée. Ainsi, comme nous l'avons dit, l'âme et le corps sont les deux parties naturelles qui constituent l'homme ; l'immortalité est la prérogative naturelle de l'âme, qui est une substance simple et spirituelle. Penser et vouloir sont les opérations naturelles d'un être intelligent ; on peut même dire que la motion divine *(concurrens)*, sans laquelle aucun être créé ne saurait exister ou agir, est *naturelle*. C'est le *naturel*, pris dans ce sens, qui est le *corrélatif* du *surnaturel*, et qui nous met à même de nous en faire une idée exacte.

2. SENS DU MOT « SURNATUREL ».

2. *Surnaturel*, comme le mot l'indique, veut dire « au-dessus de la nature ». Il ne faut donc pas entendre ce mot dans le sens de *suprasensible*, ou au-dessus des choses matérielles, parce que sensible, matériel, et naturel ne sont pas des termes synonymes. *Naturel* s'applique à notre âme et aux anges aussi bien qu'aux choses matérielles. Il ne faut point

restreindre le *surnaturel* à ce qui ne peut pas être produit par des causes secondes, mais qui ne peut l'être immédiatement que par Dieu : l'âme humaine est immédiatement créée par Dieu, et n'est pas surnaturelle. Dès lors, l'opinion des auteurs qui affirment que les termes *naturel* et *surnaturel*, pour éviter toute équivoque, devraient s'exprimer par *fini* et *infini*, *divin* et *non divin*, *créé* et *incréé*, n'est absolument pas soutenable. Il est vrai que Dieu est un Être surnaturel, parce qu'il est infiniment au-dessus de toute nature créée ; et l'idée de Dieu en tant qu'Être surnaturel est supposée dans l'idée du surnaturel en tous les êtres créés. Mais il est vrai aussi que le surnaturel peut exister, et, de fait, existe également dans ces êtres, en tant que Dieu les élève au-dessus de leur nature, en les rendant semblables à lui et en se les unissant.

Lorsque nous disons que le mot *surnaturel* exprime ce qui est aux-dessus de la nature, nous voulons dire que le surnaturel est un don divin fait à la créature, aux êtres créés ; que ce don n'appartient en aucune façon à la constitution de leur nature ; qu'il ne vient et ne peut pas venir de la nature elle-même comme une de ses propriétés et l'un de ses effets ; qu'il ne peut pas être le résultat de causes créées ; qu'il est une perfection que Dieu seul peut produire dans la nature, que la créature n'a en elle-même aucune disposition, aucun droit et aucun titre qui l'autorisent à l'exiger. Il n'est pas dû à la créature.

Deux conditions requises pour le surnaturel : (1) Dieu seul comme cause.

Nous pouvons dire, par conséquent, que deux conditions sont requises pour le surnaturel, pris dans son sens vrai et

rigoureux : (1°) Dieu seul peut le produire ou en être la cause, et (2°), il faut que ce soit quelque chose qui n'est point dû à la créature, ou, en d'autres termes, que la nature créée n'y ait de soi aucun droit et aucun titre. Si l'une ou l'autre de ces conditions fait défaut, nous pouvons avoir un surnaturel diminué, mais non le surnaturel absolu, ou ce que les théologiens désignent comme surnaturel *quoad substantium*, ou *quoad essentiam*, — l'essentiellement surnaturel.

A propos de la première condition, que Dieu, et Dieu seul peut être l'auteur du surnaturel, pris dans son sens le plus complet et le plus rigoureux, — assertion évidente d'après la définition du surnaturel, — *(Quod excedit omnem naturam creatam et creabilem)*, nous devons faire remarquer que cela n'exclut pas l'action d'un instrument créé. L'action d'un instrument est attribuée à la cause qui l'emploie pour l'œuvre. Ainsi Dieu, qui est la cause de la grâce surnaturelle, la produit dans l'âme, non seulement par lui-même et immédiatement, mais encore par le moyen des sacrements, comme causes instrumentales. Cette assertion n'exclut pas non plus la pleine et entière causalité de la créature quant aux opérations que la grâce la rend capable d'accomplir. L'homme juste est la cause et l'auteur d'actes salutaires et méritoires ; seulement ces actes ne proviennent pas de lui dans l'ordre de la nature, ni de sa nature agissant en vertu de sa puissance et de sa capacité native, mais d'une âme élevée, fortifiée, surnaturalisée par la grâce et par les vertus infuses. Le surnaturel, tel que nous le concevons, est l'ordre suprême de Dieu ; et Dieu, surpasse infiniment et au même degré, aussi bien les plus parfaites que les plus petites de ses créatures. Par conséquent, en divisant les choses en deux ordres, naturel et surnaturel,

nous devons limiter le surnaturel à l'ordre increé de Dieu et à ses perfections infinies, et l'ordre naturel aux êtres finis. Il est impossible à l'âme humaine, et, à n'importe quelle intelligence créée, d'être naturellement du même ordre que Dieu, ou, en vertu de son mérite intrinsèque et de sa nature, de se prévaloir de la perfection divine, bien qu'elle puisse être élevée à l'ordre divin si Dieu lui accorde la grâce et les lumières nécessaires à cette élévation. Lors même que l'intelligence créée pourrait se développer dans sa perfection essentielle, et atteindre dans cet ordre, le degré le plus haut qu'il soit possible de concevoir, elle n'en serait pas plus élevée à l'ordre surnaturel, qu'elle ne l'était dans son état originel ; à moins d'être éclairée et fortifiée par un don de la grâce divine qui la rendrait capable d'appartenir à l'ordre surnaturel, ici-bas, et de jouir de la vision béatifique dans le ciel. C'est pour cela que Dieu seul peut être la cause du surnaturel, et conférer les dons surnaturels à ses créatures.

(2) Que ce don ne soit pas dû à la créature.

A propos de la seconde condition requise pour le surnaturel, à savoir, — qu'un don de ce genre ne soit pas dû à la créature, — nous devons faire attention au double sens dans lequel, comme l'expose saint Thomas, on peut dire qu'un don est surnaturel. Il y a donc :

(1) Ce qui est dû à la personne en raison du mérite, comme les récompenses des actions méritoires, et (2) ce qui lui est dû en raison de sa nature ; ainsi nous pouvons dire de l'homme, qu'il a droit au don de la raison et aux autres prérogatives qui appartiennent à la nature humaine. On ne peut pas dire que les dons de cette sorte soient dus en ce

sens que Dieu en est le débiteur obligé à l'égard de ses créatures ; mais seulement en ce sens que Dieu remplit les lois de son économie providentielle, d'après lesquelles une créature, la nature humaine, si l'on veut, doit être pourvue de tels dons, de telles prérogatives ; lois qui veulent aussi que certaines bonnes actions soient récompensées. D'après ces notions, on peut dire que les dons naturels sont dus à la nature humaine ; mais les dons surnaturels ne lui sont dus en aucun sens, et les récompenses surnaturelles ne sont point dues à des actes naturels, ou à des actes qui sont le produit des facultés naturelles non aidées de la grâce.

Dieu, en tant qu'Auteur de la nature, et dans le sens déjà exposé, doit, peut-on dire, à la nature tout ce qui est nécessaire à son essence et à son activité ; et, pour cette raison, le concours général de Dieu, dans toutes les actions des créatures, s'appelle naturel, parce que, sans lui, les créatures ne peuvent pas exister ni agir. Il est facile de comprendre, en outre, que, supposé en Dieu la volonté qu'un homme existe, il est dû à cet homme qu'il ait un corps, une âme, et toutes les prérogatives essentielles à un être humain. Mais, supposé même l'existence d'un homme, on ne peut dire en aucun sens que les dons surnaturels lui sont dus. Nous devons donc admettre que le surnaturel est entièrement une grâce, et qu'il n'est en aucune façon dû à la nature. Mais il est nécessaire, de la part de la créature, qu'elle soit capable de recevoir les dons surnaturels par la puissance et l'influence divine. Cette capacité de recevoir des perfections qui ne lui est absolument pas due, ou des dons surnaturels qui sont au-dessus de toutes les puissances naturelles de la créature, cette capacité est connue sous le nom de *puissance obédientielle*, parce qu'elle est un pouvoir en vertu duquel la créature se soumet et obéit

à Dieu seul dans l'accomplissement des fonctions qui dépassent tout le pouvoir d'un agent naturel. D'après saint Thomas, il y a dans la créature une double puissance passive, l'une qui regarde l'agent naturel, l'autre qui concerne l'agent premier ou surnaturel. Cette seconde puissance peut porter la créature à un acte supérieur à celui que peut atteindre l'agent naturel, et ce dernier s'appelle le *pouvoir obédientiel* de la créature. Ce pouvoir se trouve dans toute créature, et on peut dire qu'il est naturel, parce qu'il est le résultat de la limitation de la créature et de sa dépendance à l'égard de Dieu. Mais il est entièrement distinct de la puissance passive pour les perfections naturelles, d'abord en raison de la cause agissante, puis en raison des actes qu'il est à même d'accomplir, des perfections qu'il est en état de recevoir, et qui, toutes sont de l'ordre surnaturel. Il est donc, dans son entité ou son être, naturel, mais surnaturel dans son terme. Il n'y a, dans cette puissance, aucun appétit ou désir des biens surnaturels, comme s'ils étaient dus, tel que ce désir se rencontre pour les biens de la nature qui sont dus.

3. TROIS CHOSES APPARTIENNENT ABSOLUMENT AU SURNATUREL.

3. Le surnaturel, tel que je viens de le représenter, s'appelle le surnaturel absolu, le surnaturel essentiel, le surnaturel en substance *(quoad substantiam)*. Il peut se ramener : (1°) A l'Union hypostatique dans l'Incarnation ; (2°) à la Vision béatifique dans le ciel ; et (3°), sur la terre, à l'état de grâce dans les âmes. « Considéré comme un ordre général et complet,

embrassant toutes les créatures raisonnables, le surnaturel absolu est en quelque sorte concentré dans la Vision béatifique et l'Union hypostatique, l'une et l'autre contenant d'une manière différente une merveilleuse union de la créature avec Dieu. Dans la Vison béatifique, les bienheureux sont assimilés à Dieu, au point d'avoir Dieu lui-même pour objet immédiat de leur possession et de leur jouissance; dans l'Union hypostatique, la créature est admise à l'unité de l'Être divin et de sa dignité personnelle. Ces deux formes fondamentales du surnaturel sont étroitement unies; car l'assomption de la nature humaine par le Christ est la base et le couronnement de la Vision béatifique, non seulement pour la nature humaine dans le Christ, mais aussi pour toute nature humaine, par suite de l'incorporation du genre humain au Christ. Ainsi ces deux formes se confondent en un seul ordre surnaturel, — au moins après la chute. La Vision béatifique, comme fin surnaturelle des créatures raisonnables, nécessite un ordre de choses surnaturel, parce que, pour obtenir une fin surnaturelle, il faut avoir des moyens surnaturels. Dans cet ordre, la théologie distingue : (1°) Le surnaturel *béatifiant* ou *glorifiant*, par exemple, la Vision béatifique considérée à la fois comme principe et comme acte, ou comme la lumière de gloire *(lumen gloriæ)*; (2°) le surnaturel *sanctifiant* qui consiste dans une vie semblable à celle de Dieu, préparant et méritant la Vision béatifique; (3°) le surnaturel « d'énergie sanctifiante » *(secundum vim sanctificatricem)*, qui consiste dans les dons et les actes destinés à introduire et à perfectionner un état et une vie de sainteté. A ce dernier point de vue, c'est-à-dire, en tant qu'il rend parfaite une vie semblable à celle de Dieu, ce genre de

surnaturel est, de fait, en partie identique avec le surnaturel sanctifiant ; mais, en tant que préparatoire à une vie de sainteté, il comprend un genre distinct de dons et d'actes. »[1]

Pour plus de clarté, nous pouvons dire que le surnaturel *sanctifiant* est ce qui, par son inhérence à un sujet, fait qu'il est saint, et le rend, par sa sainteté surnaturelle, digne de la béatitude : c'est, par exemple, la grâce sanctifiante. Le surnaturel « d'énergie sanctifiante » est ce qui produit la sainteté, comme les sacrements.

Il est nécessaire de noter ici la distinction entre le surnaturel proprement dit *(quoad substantiam)*, et le miraculeux ou le surnaturel quant au mode *(quoad modum)*, sans parler des autres points de vue auxquels on peut considérer les miracles, et nous bornant simplement à leur caractère surnaturel, ils sont distincts du surnaturel quant à la substance, et voici de quelle manière. Dans le surnaturel quant à la substance, la nature n'est ni cause ni effet. Par exemple, dans la conversion d'un pécheur, la cause qui produit la grâce, et la grâce produite, sont l'une et l'autre surnaturelles. Au contraire, prenons par exemple la guérison de l'aveugle-né : l'effet est naturel, parce que la vue est une perfection propre à la nature humaine. De même, dans la résurrection de Lazare : la vie à laquelle il est rappelé, était sa vie naturelle ; et, quoique surnaturel dans la manière dont il a été produit, le résultat était naturel. Les actes qui ont rendu la vue à l'aveugle-né, et ressuscité Lazare d'entre les morts, sont tout ce qu'il y avait de surnaturel dans ces miracles, mais les effets étaient naturels. Ainsi, d'après l'enseignement de saint Thomas, si on considère les motions

1 *Manuel de Théologie Catholique*, vol. I. liv. III., p. 432.

et les actions auxquelles la nature est sujette, les unes n'ont ni leur principe ni leur terme dans la nature ; d'autres ont à la fois leur principe et leur terme dans la nature ; et les autres enfin, ont leur terme dans la nature, mais non leur principe.

4. LE PRÉTERNATUREL, OU LE SURNATUREL RELATIF.

4. La nature peut être considérée comme une certaine nature particulière et déterminée, tel qu'un homme ou un ange, ou bien comme la nature universelle embrassant toutes les choses créées ou créables. De même, le surnaturel peut se prendre comme au-dessus de toute la nature, ou seulement comme au-dessus de quelque nature particulière ; et, dans ce sens, ce qui est surnaturel pour l'homme, peut être naturel pour un ange. Le premier s'appelle le surnaturel absolu, comme nous l'avons expliqué. Le second s'appelle le surnaturel relatif, et il comprend les dons qui affranchissent la nature de l'homme des imperfections inhérentes à sa vie animale, et à sa raison inférieure, imperfections dont les anges sont exempts par leur nature même. Ces dons sont ce qu'on désigne aujourd'hui par le nom de *préternaturel*.

Au sujet des dons de Dieu accordés aux créatures raisonnables, nous trouvons que le préternaturel occupe un rang intermédiaire dans la division des choses en naturelles et surnaturelles. Parmi les choses naturelles, rigoureusement parlant, sont compris les dons essentiels, nécessaires et créés. Dans le surnaturel, au sens strict, nous comprenons les biens les plus parfaits, savoir, les dons incréés de Dieu qui ne sont pas essentiels ou dus à la créature. Ce sont les deux espèces extrêmes des dons divins. Entre les deux, il y a un genre moyen qui, à un point de vue différent, peut être regardé

comme appartenant à l'une ou à l'autre des deux premières espèces. Tout le monde admet qu'il y a des dons qui ne font pas participer à la vie de l'être incréé, qui ne confèrent pas une perfection suprême et divine, et qui, cependant, ajoutent à une créature quelque chose qui est supérieur à ses droits et à ce qui lui est dû. Ces sortes de dons, par le fait même qu'ils ne sont ni dus, ni intrinsèques, ni essentiels, absolument parlant, pour que la créature soit constituée, pour qu'elle existe et vive, ces dons, peut-on dire, surpassent la nature. Mais, par le fait qu'ils sont loin de l'ordre des plus hauts dons surnaturels, et aussi, par le fait qu'ils ont en propre une certaine condition particulière entre le naturel et le surnaturel, ils peuvent proprement être désignés par le nom de *préternaturels*, — c'est-à-dire, quelque chose qui est au-delà et au-dessus de la nature, bien que agissant côte à côte avec la nature et dans le domaine de la nature. Le pouvoir de ne pas mourir accordé à l'homme serait un don de ce genre, comme aussi l'empire complet de l'âme sur le corps pendant cette vie, et l'entière soumission des sens et de l'appétit inférieur de l'homme à la volonté. Ces dons ne confèrent pas une vie nouvelle, mais ajoutent à la vie existante une plénitude de perfection, consistant dans l'exemption de la corruption, dans la préservation du péché et du mal. L'Ecole appelle l'état où se trouvent ces dons, l'intégrité de la nature, et ce n'est que plus récemment que les théologiens ont appliqué à ces dons le terme de *préternaturels*.

Ces dons, qui furent, avec la grâce sanctifiante, conférés à nos premiers parents dans l'état d'innocence originelle, telle que l'exemption de la mort, de la souffrance, et de l'erreur, comme aussi les privilèges que nous espérons pour nos corps

glorifiés, après la résurrection, bien qu'ils soient gratuits et au-dessus des droits de la nature humaine, ne doivent pas être considérés comme au-dessus de toute nature créée. Les anges, par exemple, par leur nature même, ont des dons de ce genre, quoique sous une autre forme et à un degré éminent. L'élévation de l'âme à un état de grâce et de gloire est surnaturelle dans le sens plein et absolu du mot ; la transfiguration du corps, lorsqu'il sera uni à l'âme dans le ciel, n'est en réalité que relativement surnaturelle *secundum quid ;* et les dons du corps glorifié peuvent proprement s'appeler *préternaturels* plutôt que *surnaturels.*

5. LA DIVISION DES CHOSES ENTRE NATURELLES ET SURNATURELLES EST RÉELLE, EXACTE ET VRAIE.

5. Parmi les divers ordres de choses que l'esprit humain peut concevoir, nous devons nous borner à cette double, ou, plutôt, à cette triple division ; et, laissant de côté pour le moment la subdivision particulière du *préternaturel,* nous pouvons dire que la division en naturel et surnaturel est exacte, réelle et vraie. Exacte, — c'est-à-dire logiquement correcte ; réelle et vraie, — c'est-à-dire que, ontologiquement et objectivement, ces deux ordres de choses existent véritablement. Cette division est conforme à la conception que tous peuvent s'en faire. Ces deux ordres s'excluent l'un l'autre dans leurs concepts ; et, dans leur extension, ils renferment tout ce qui existe au ciel et sur la terre. Nous nous bornons ici à en parler au point de vue des rapports qui existent entre Dieu et ses créatures raisonnables. Ontologiquement et objectivement nul ne niera leur existence réelle.

Quiconque a conscience de sa propre existence, est obligé de reconnaître que la nature humaine est réelle avec toutes ses puissances et toutes ses facultés, à l'aide desquelles elle peut se perfectionner elle-même. L'homme existe. Il est doué d'un esprit et d'une raison qui lui permettent de rechercher et de découvrir la vérité. Il a des facultés sensibles, internes et externes, qui lui prêtent leur concours dans ses investigations. Il a le don de la parole ; par elle il peut communiquer ses idées à ses semblables. Ainsi les hommes sont, les uns pour les autres, d'un mutuel appui dans la connaissance des choses, et dans les autres nécessités de la vie, puisque l'homme est naturellement un être sociable. Tout cela constitue l'ordre naturel ; et, toutes ces choses existent certainement ; elles sont réelles. L'ordre surnaturel est infiniment distant de l'ordre naturel. Il n'est pas, il ne peut pas être constitué par une force ou une puissance naturelle, et la nature créée ne peut pas, d'elle-même, tendre à l'union et à la jouissance du surnaturel. Toute chose créée est essentiellement différente de la Majesté suprême de la Divinité ; et, la nature créée ne peut pas, d'elle-même, acquérir les dons divins, ou se former à l'image divine. Donc, puisque la différence et la distance entre l'ordre créé et l'ordre incréé sont si grandes, il sera nécessaire d'expliquer comment les dons célestes et divins, qui appartiennent à l'ordre surnaturel, peuvent être et sont en réalité communiqués à la nature créée, c'est-à-dire, à l'âme de l'homme.





CHAPITRE II

L'EXISTENCE DE L'ORDRE SURNATUREL.

I. L'ORDRE SURNATUREL NOUS MONTRE DIEU COMME L'AUTEUR DES RÉVÉLATIONS ET DES DONS CÉLESTES.

1. L'ordre naturel nous montre Dieu comme l'Auteur de la nature, le Créateur de l'univers, et particulièrement l'Auteur du genre humain et de tout ce qui lui appartient dans son état naturel. D'autre part, l'ordre surnaturel nous présente Dieu comme l'Auteur des révélations et de tous les dons célestes. C'est ainsi que nous le représentent : (1) Sa promesse que dans la *race de la femme* toutes les générations seraient bénies ; (2) les signes et les miracles, les révélations et les prophéties, par lesquels il s'est fait connaître aux patriarches et aux prophètes, aussi bien que la providence toute spéciale par laquelle il guida et gouverna le peuple d'Israël ; (3) la révélation de lui-même dans la plénitude des temps par l'incarnation de son fils unique, et toute l'économie de ce grand mystère ; (4) la rénovation et la régénération du genre

hnmain ; (5) la généreuse effusion du Saint-Esprit et de ses dons ; (6) la consécration des âmes des fidèles comme ses temples ; (7) leur adoption comme ses enfants ; (8) le lien d'étroite union entre Dieu et les hommes, par laquelle ceux-ci deviennent les cohéritiers de Jésus-Christ, et sont appelés à cette union intime avec lui, qui doit se consommer plus tard, dans la vision de Dieu, face à face, dans la possession et la jouissance de l'éternelle félicité.

2. LES CINQ ÉTATS DE LA NATURE HUMAINE.

2. Comme cet ouvrage se borne à la considération de la nature humaine dans ses rapports avec l'ordre surnaturel, il est à propos d'appeler ici l'attention sur les cinq états de la nature humaine, considérés à ce point de vue, et tels qu'on les trouve ordinairement exposés dans nos livres de théologie.

(1) La nature pure.

(1) L'état de *nature pure* est celui dans lequel l'homme aurait tout ce qui est dû à sa nature comme telle, ni plus ni moins. Dans cet état il serait sans la grâce et sans le péché ; il serait sujet au froid, à la faim et autres misères de la nature humaine.

(2) La nature parfaite.

(2) L'état d'intégrité de la nature *(naturæ integræ)* est celui qui était le privilège d'Adam avant sa chute, abstraction faite de sa grâce et de sa fin surnaturelle à laquelle est ordonnée la grâce. Dans cette condition, l'homme serait exempt des misères de cette vie ; il serait immortel ; il serait

à l'abri de l'ignorance et des révoltes de la chair. En d'autres termes, il serait pourvu de dons préternaturels, mais non de dons surnaturels.

(3) La nature élevée.

(3) L'état de justice *originelle* ou de nature élevée, est celui d'Adam avant sa chute, — c'est-à-dire un état dans lequel l'homme était enrichi de la grâce surnaturelle, aussi bien que des dons d'intégrité, et était destiné à une fin surnaturelle.

(4) La nature déchue.

(4) L'état de nature déchue est celui dans lequel l'homme se trouve placé par la perte de la justice originelle, — condition privée des dons préternaturels et surnaturels.

(5) La nature réparée.

(5) L'état de nature réparée ou réhabilitée, est celui de notre condition actuelle, grâce aux bienfaits de la rédemption, et dans lequel l'homme est favorisé des dons surnaturels, mais non des dons préternaturels.

3. LES COMMUNICATIONS DE DIEU A SES CRÉATURES.

3. Nous avons à parler maintenant des communications que Dieu fait à ses créatures et par lesquelles il les élève à l'état surnaturel. Ces communications signifient un abaissement et une condescendance de la part de Dieu, une certaine production extérieure de la puissance divine, une effusion des dons divins par lesquels la créature est grandie et élevée de l'état naturel à l'ordre divin, et qui lui permet de jouir de la bonté divine, d'être mise en activité par la vertu et la

puissance de Dieu. Variées et nombreuses sont les communications de ce genre que Dieu nous fait, et qui correspondent à de nombreuses et également diverses transformations de la créature, l'élevant à un état et à une vie supérieure. Ces communications, dans leur forme, dans leur espèce, et dans leurs degrés, nous manifestent la réelle existence de l'ordre surnaturel, et de la participation divine à laquelle sont élevés les êtres humains. Et, comme ces communications peuvent être d'un degré plus ou moins élevé, il s'en suit que les créatures sont exaltées à un degré plus ou moins haut, soit de la grâce, soit de la gloire. Tout cet enseignement est en accord parfait avec la doctrine proposée, enseignée, et professée par l'Eglise de Dieu.

On peut dire que toutes ces communications ont « leur centre dans la Vision béatifique et dans l'Union hypostatique, chacune d'elles contenant d'une manière différente une merveilleuse union de la créature avec Dieu. Dans la Vision béatifique les élus sont assimilés à Dieu, au point que Dieu est lui-même l'objet immédiat de leur possession et de leur jouissance ; dans l'Union hypostatique, la créature est admise à l'unité de l'Être divin et de sa dignité personnelle. Ces deux formes fondamentales du surnaturel sont étroitement unies ; car l'assomption de la nature humaine par le Christ est la base et le couronnement de la Vision béatifique, non seulement de la nature humaine du Christ, mais aussi de toute la nature humaine, par le moyen de l'incorporation du genre humain au Christ. Par où l'on voit que ces deux termes se confondent en un seul ordre surnaturel — au moins, après la chute. »[1]

1 *Manuel de Théolog. Cath.* vol. 1. p. 432.

4. L'UNION HYPOSTATIQUE.

4. *L'Union hypostatique* de la nature humaine et de la nature divine en la personne de l'Homme-Dieu, accomplie par l'Incarnation, étant la source et la cause de tous les dons surnaturels accordés aux hommes, demande des considérations et des développements plus complets, et qui trouvent bien leur place dans ce chapitre.

La descente du Fils de Dieu et son union avec notre nature humaine est réelle et véritable, comme le témoignent de nombreux texte de l'Écriture. Nous choisissons les suivants : « Le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous ; et nous avons vu sa gloire, comme la gloire du Fils unique sorti de son Père, étant plein de grâce et de vérité. »[1] C'est bien là le même Fils né de Marie : « qui conçut dans son sein, et enfanta un Fils, à qui elle donna le nom de Jésus. » C'est de lui que l'ange a dit : « Il sera grand, et il sera appelé le Fils du Très-Haut ; et le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David. Il règnera éternellement sur la maison de Jacob ; et son règne n'aura point de fin. »[2]

Il vient à l'homme : « Ayant la forme et la nature de Dieu, il n'a point cru que ce fût pour lui une usurpation d'être égal à Dieu : mais il s'est anéanti lui-même en prenant la forme et la nature de serviteur, en se rendant semblable aux hommes, et étant reconnu pour homme par tout ce qui a paru de lui au dehors. »[3]

1 S. JEAN, I, 14.
2 S. LUC. I. 31 et s.
3 PHIL. II, 6, 7.

Le texte qu'on vient de lire nous montre Dieu qui descend dans l'Incarnation ; le suivant nous représente, dans l'accomplissement du même mystère, l'homme montant jusqu'à Dieu : « C'est pourquoi Dieu l'a élevé, et lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom ; afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans le ciel, sur la terre et dans les enfers, et que toute langue confesse que le Seigneur Jésus-Christ est dans la gloire de Dieu le Père. »[1] Il est celui « en qui il a plu au Père que résidât toute plénitude ; »[2] celui dont il est écrit : « Qu'il lui est né selon la chair, du sang de David, qu'il a été prédestiné Fils de Dieu, par la puissance et par l'esprit de sainteté, par sa résurrection d'entre les morts ; touchant Jésus-Christ Notre-Seigneur, par lequel nous avons reçu la grâce et l'apostolat, pour faire obéir à la foi toutes les nations par son nom. »[3] De lui il est question dans ces autres paroles : « Dieu nous a parlé de nos jours par son propre Fils, qu'il a fait héritier de toutes choses, et par qui il a créé les siècles. Et comme il est la splendeur de sa gloire, et le caractère de sa substance, et qu'il soutient tout par la puissance de sa parole, après nous avoir purifiés de nos péchés, il est assis au plus haut du ciel, à la droite de la Majesté. »[4]

Je n'ai qu'à renvoyer aux symboles de la foi et aux traités de l'Incarnation, pour fournir, avec leurs développements, d'autres preuves de la réalité et de la nature de l'Incarnation du Fils de Dieu, preuves qui démontrent et font ressortir la vérité de tout ce qu'il y a de sublime et de merveilleux dans

1 Phil. II. 9 et s.
2 Col. I. 19.
3 Rom. I. 3 et s.
4 Heb. I, 2, 3.

cette communication et cette union de Dieu avec la nature humaine en vertu de ce divin mystère.

5. LA B. VIERGE MARIE MÈRE DE DIEU.

5. Dans l'Eglise de Dieu, c'est avec joie que nous n'avons cessé de proclamer la divine parole : « Lorsque la plénitude des temps a été accomplie, Dieu a envoyé son Fils formé d'une femme, et assujetti à la loi. » [1] Avec la même unanimité a toujours été prêchée et universellement proclamée l'étonnante et toute particulière élévation, ainsi que la sainteté éminente de cette femme, qui est la Bienheureuse Vierge Marie. En raison de son Immaculée Conception et de ses hautes prérogatives, surtout celle de sa Maternité divine, elle a toujours été considérée comme l'exemple le plus parfait des communications de Dieu à une simple créature. Les termes de la Bulle *Ineffabilis* de Pie IX, proclamant la définition du dogme de l'Immaculée Conception, nous exposent admirablement, à ce point de vue, son éminente dignité :

« Dès le commencement et avant tous les âges, Dieu a choisi et prévu pour son Fils unique une mère dont, en se faisant chair, il naîtrait dans la plénitude des temps ; et il l'a tellement aimée au-dessus de toutes les autres créatures que, en elle seule, il a pris le plus grand plaisir et la complaisance la plus excessive. C'est pourquoi, bien au-dessus de tous les esprits angéliques et de tous les saints, il l'a merveilleusement enrichie de l'abondance de tous les dons célestes, puisés dans les trésors de la divinité, afin que, toujours

1 Gal. IV. 4.

entièrement affranchie de toute tache du péché, constamment toute belle et parfaite, elle fût pleine d'innocence et de sainteté, si grande que, après Dieu, nul ne lui fût supérieur, et au point que Dieu seul peut le comprendre. De fait, il était absolument convenable que, toujours éclatante de la splendeur de la plus parfaite sainteté, elle brillât de gloire ; et que entièrement exempte, comme elle l'était, de la tache même du péché originel, elle remportât le triomphe le plus décisif sur l'antique serpent ; — Mère si vénérable, à laquelle Dieu le Père avait décrété de donner son Fils unique, lequel, égal à lui-même qui l'a engendré, il aime de tout son cœur, et de le lui donner de telle manière qu'il fût par nature un seul et même Fils de Dieu le Père et de cette Vierge ; d'elle dont le Fils lui-même fit choix pour qu'elle fût substantiellement sa mère ; d'elle dont le Saint-Esprit a voulu, et a effectué par son opération, que celui de qui il procède, fût conçu et naquît. »

La grâce sanctifiante, infuse dans l'âme de Marie au premier instant de sa conception, et qui la préserva du péché originel, n'était pas une grâce ordinaire et différente des autres seulement par le degré ; ce fut une grâce toute particulière et très parfaite. C'est ce que rend certain le grand amour dont Dieu l'entoura en la préservant, par le privilège le plus spécial du péché originel. L'ange Gabriel la proclama *pleine de grâce*, parce qu'elle ne fut jamais atteinte du péché et jamais sans la grâce, étant conçue dans la justice originelle ; pleine de grâce, parce que comblée de tous les dons de la grâce, et parce que, avant elle, jamais aucune autre créature ne reçut de Dieu des faveurs si grandes et si extraordinaires.

6. LA PLÉNITUDE DE LA GRACE.

6. Pour nous faire une idée de la plénitude de la grâce, il faut remarquer que cette expression peu s'entendre de trois manières différentes. La plénitude de la grâce signifie d'abord la plus grande grâce, selon son intensité et l'étendue de ses effets, que Dieu ait jamais voulu accorder au monde. La grâce n'est pas absolument infinie. Cette plénitude de la grâce contient éminement et, pour ainsi dire, comme dans une source, tout ce qui a jamais été, ou peut-être jamais conféré aux hommes de la nature de la grâce. La seconde plénitude de la grâce est commune à tous les saints, et signifie cette grâce sanctifiante qui les rend capables de mériter la vie éternelle, qui consiste dans la pleine jouissance de Dieu. La troisième plénitude de la grâce est celle qui est accordée à certaines personnes en raison de leur état ou des fonctions auxquelles elles sont divinement appelées. Ainsi, il est écrit qu'Etienne était plein de grâce, parce qu'il eut jusqu'à la fin la grâce suffisante pour être un digne ministre et un glorieux témoin de Dieu, honneurs auxquels il avait été appelé. Dans ce dernier sens, la plénitude de grâce peut être plus ou moins grande, suivant que la personne qui en est l'objet est appelée de Dieu à une charge plus ou moins élevée. C'est ainsi qu'on dit que la sainte Vierge était *pleine de grâce*, parce que, en vertu de sa dignité et de sa charge de Mère de Dieu, elle était au-dessus de toutes les autres créatures, se trouvant immédiatement après son divin Fils, de sorte que, après la plénitude de grâce du Christ, la plénitude de grâce de Marie fut la plus grande que Dieu ait jamais accordée. Nous pouvons donc emprunter les paroles

d'un auteur qui a écrit des pages d'une grande piété et d'une science supérieure sur son Immaculée Conception, et lui dire : « Salut, donc, ô Très Sainte Vierge, Mère de Dieu fait homme, parce que vous êtes pleine de grâce ; salut, parce que vous êtes bénie entre toutes les femmes. Faites que la grâce dont vous avez été comblée se répande sur nous, par votre très puissante intercession auprès de votre Fils, afin que le Seigneur qui est avec vous, soit aussi, en vertu de vos prières, avec nous ; afin que nous aussi, nous soyons bénis par Dieu le Père, qui est avec vous, et qui vous a créé par sa toute-puissance ; par Dieu le Fils, qui a été conçu dans votre sein, et par Dieu le Saint-Esprit, qui est avec vous par son amour ; pour que nous ayons ainsi part à cette joie que vous avez annoncée à l'univers entier par votre Immaculée Conception. »[1]

7. UNION AVEC LES ESPRITS ANGÉLIQUES.

7. Il est certain que les anges furent aussi enrichis des dons divins, les élevant à l'état surnaturel, avant qu'ils fussent admis à la jouissance du ciel. Leur sainteté n'était pas naturelle, mais surnaturelle. Ils ne furent pas créés dans la béatitude dont ils jouissent actuellement, parce que cette béatitude n'appartient pas à leur nature, mais est le but de leur existence ; but qui n'est pas atteint dès le commencement. De plus, la béatitude céleste signifie la stabilité, l'inamissibilité, et la confirmation dans le bien. L'opinion la plus probable, c'est qu'au moment de leur création il furent élevés à l'état surnaturel ; et, comme je l'ai dit, il est certain qu'ils étaient

1 *Passaglia apud Bucceroni,* Com. III., de B. V. Maria.

dans cet état avant de mériter le ciel, et avant la chute des démons. Il n'est pas vraisemblable que Dieu ait refusé aux esprits angéliques ce qu'il accorda au premier homme ; et, d'après le Concile de Trente, Adam, avant son péché, avait le don de la grâce sanctifiante. Quand nous pensons aux trônes et aux dominations, aux chérubins et aux séraphins, aux Archanges Michel, Gabriel, Raphaël, et à tous les autres anges de Dieu, nous avons l'idée de ces dons par lesquels ils furent élevés et rendus aptes à leurs différentes fonctions et à leurs divers degrés de gloire. L'ordre des états ici indiqué est celui que Saint Thomas enseigne clairement dans ces questions de la *Somme*, où il traite (1) de la production des anges dans leur état naturel ; (2) de la production des anges dans l'état de grâce et de gloire, c'est-à-dire, dans l'état surnaturel ; distinguant clairement ces deux états, parlant de l'existence de l'un et de l'autre. Ce que je veux déduire de ces mots au sujet des anges, c'est une conclusion de plus en faveur du surnaturel. La proposition a deux membres, l'existence réelle des anges, leur état naturel et surnaturel ; et de même que nous en concluons la vraie et réelle existence des anges, ainsi concluons-nous de l'enseignement commun des auteurs chrétiens que l'ordre de leurs dons surnaturels existe et qu'il est en vérité et en réalité d'un ordre supérieur.

8. LES ÊTRES HUMAINS. L'ORDRE SURNATUREL RELATIVEMENT A LA RACE HUMAINE APRÈS LA CHUTE.

8. Ce que j'ai dit des esprits angéliques s'applique également aux êtres humains, au point de vue de leur état naturel et de leur état surnaturel. Parlant en général de l'existence de l'ordre surnaturel relativement aux êtres

humains, je ne m'attacherai ici qu'à en démontrer la nécessité par la considération de notre état de déchéance.

C'est un dogme de foi catholique que nous naissons dans le péché originel, parce que, en vertu de la transgression du commandement divin par Adam, nous avons perdu en lui la justice et la sainteté dans lesquelles nous aurions été créés, et avons encouru les maux de l'âme et du corps, qui nous constituent dans un état d'infériorité. Par le baptême, il est vrai, le péché et tout ce qui appartient à la nature du péché a été effacé ; mais reste pour notre vie entière le combat contre l'inclination au péché *(fomes peccati)* — c'est-à-dire, contre la concupiscence que saint Paul désigne quelquefois par le nom de péché ; non qu'elle soit réellement et à proprement parler un péché chez ceux qui ont été régénérés, mais parce qu'elle vient du péché et qu'elle porte au péché, comme l'enseigne le Concile de Trente. [1] Les théologiens ne sont pas d'accord sur la manière dont nos facultés rationnelles ont été altérées par le péché originel, le Concile de Trente enseignant qu'elles ont subi un changement, lorsqu'il dit que la liberté humaine n'a pas été détruite, mais qu'elle a été affaiblie et blessée dans ses puissances. Nul besoin pour le moment de nous étendre sur ce sujet, pour le but que nous nous proposons, il suffit de ce fait, admis par tous les théologiens, et que les rationalistes mêmes ne peuvent nier, à savoir, que de nombreuses traces du péché originel sont manifestées dans la nature humaine. Dieu s'occupe des actions humaines pour récompenser les bonnes et punir les mauvaises. L'existence du châtiment nous autorise à conclure à la culpabilité aux yeux de Dieu. Le genre humain, c'est

1 *Conc. Trid.*, Sess. V., *in Decr. de Pecc. Orig.*

visible, est sujet à de nombreuses peines corporelles et spirituelles. Parmi les peines du corps, nous avons la mort, à laquelle tendent et sont ordonnées toutes les autres, la faim, la soif, la maladie, etc.. Au nombres des peines spirituelles, nous avons la faiblesse de la raison et de nos facultés intellectuelles, faiblesse qui est cause que l'homme a tant de peine à parvenir à la connaissance de la vérité, et tombe si facilement dans l'erreur. Sa volonté surtout est faible, et ne peut pas entièrement surmonter les appétits inférieurs dont elle devient si souvent l'esclave. D'où il suit que, si la raison humaine est incapable par elle-même d'accomplir tout ce qui est bien, même au point de vue des choses contenues dans les principes naturellement connus, à combien plus sûrement encore en sera-t-elle incapable, dans l'hypothèse du péché originel ! Cet argument, même philosophiquement, peut être allégué contre les rationalistes qui, à la suite des anciens Pélagiens du cinquième siècle, nient le péché originel. Même sans admettre les dogmes catholiques, ils ne peuvent pas cependant nier le fait, constant, universel, reconnu de tous, qu'il existe une loi « dans les membres de mon corps, qui combat contre la loi de mon esprit, et qui me rend captif sous la loi du péché. »[1] A cette loi, affirmons-le, nous avons été soumis par le péché originel. Les rationalistes ne voudraient y voir que quelque chose de naturel, afin de pouvoir raisonner contre les vérités catholiques. De cette loi viennent les ténèbres dans l'esprit, et la faiblesse dans la volonté. La puissance de notre intelligence et de notre volonté est limitée ; non seulement limitée, mais affaiblie en elle-même. Cela nous prouve la

1 Rom. VII, 23.

nécessité de secours surnaturels, qui peuvent seuls nous rendre capables d'atteindre notre destinée surnaturelle. Cet ordre surnaturel, relativement au genre humain après la chute, fut institué par Dieu, lorsqu'il promit que dans la race de la femme seraient bénis toutes les générations et tous les peuples de la terre. Nous voyons cet ordre développé par la merveilleuse providence de Dieu, par ses révélations, par les prophéties et par les miracles dont, surtout l'histoire du peuple d'Israël et l'Ancien Testament nous offrent tant d'exemples. Il eut son épanouissement complet par l'Incarnation du Fils unique de Dieu, par l'œuvre de la Rédemption, par ce Fils incarné qui est pour les hommes la source unique de la sanctification et du salut. Il se poursuit par l'effusion des dons du Saint-Esprit, qui font des hommes des fils adoptifs de Dieu, les participants de sa nature, et dont les âmes deviennent les temples de Dieu et l'habitation du Saint-Esprit. Enfin, cet ordre surnaturel reçoit son couronnement dans le ciel, lorsque les hommes, amis choisis de Dieu et héritiers de son royaume, sont élevés à l'union la plus étroite et la plus intime avec Dieu, et rendus à jamais heureux en voyant Dieu face à face, selon la prière de notre divin Sauveur : « Père, je désire que là où je suis, ceux que vous m'avez donnés, y soient aussi avec moi ; afin qu'ils contemplent ma gloire que vous m'avez donnée, parce que vous m'avez aimé avant la création du monde. » [1] Et, selon les paroles de Saint Paul : « Nous ne voyons maintenant que comme en un miroir et en des énigmes ; mais alors nous verrons face à face. Je ne connais maintenant qu'en partie ; mais alors je connaîtrai comme je suis moi-même connu. » [2]

1 S. J. XVII. 24.
2 I Cor. XIII. 12.



CHAPITRE III

La Vie surnaturelle dans les Justes. Les expressions : « Fils adoptif de Dieu ; » — « Héritiers du royaume du Ciel ; » — « Participants de la nature divine. »

I. SIX PRINCIPES DE DOCTRINE SUR L'OBJET DE CE CHAPITRE.

1. Il y a quelques principes de doctrine qu'il est nécessaire d'exposer avant d'entrer dans l'explication des sujets qui font l'objet de ce chapitre. Il est de la plus haute importance de les avoir présents à l'esprit comme des jalons que ne doit pas outrepasser notre enseignement, qui le feront comprendre, et qu'on peut considérer comme des déductions des chapitres précédents.

(1) Il est certain et admis qu'il n'y a qu'une seule et unique nature increéée et infinie, et qu'elle est la cause suprême et libre de toutes choses.

(2) Il est certain et admis que tous les autres êtres qui existent sont finis, ont été tirés du néant par la toute-puissance du Créateur, et dépendent entièrement de lui.

(3) Il paraît donc manifeste qu'il y a des rapports nécessaires entre la créature et le Créateur, bien qu'il y ait entre eux une différence infinie, et une distance presque infinie.

(4) En outre il est évident que l'Auteur de la nature créé a un immense trésor de biens dont il est le Maître et le très sage dispensateur. Ces biens ne sont pas autre chose que les êtres en général, leur perfection morale, et leur bonheur. Il peut communiquer ces biens selon sa libéralité, à son gré, et selon son bon plaisir.

(5) Il est certain et admis par tous, que chaque nature exige un composé nécessaire, déterminé, de ces parties, de ses puissances, de ses facultés et de ses prérogatives, qui font qu'elle est une chose et pas une autre, ou qui constituent ce qu'on appelle l'essence métaphysique de cette chose. Cette essence est immuable ; de telle sorte que dans l'hypothèse où la Cause suprême veut que telle chose existe, cette chose doit être conforme à sa nature propre, et pas autre.

(6) On doit admettre que la nature créée, et principalement la nature raisonnable, bien qu'elle reste toujours la même, si on la considère au point de vue de son essence immuable peut cependant être élevée et perfectionnée même au-dessus de ses tendances et de ses capacités naturelles. Elle peut être perfectionnée dans ses propres limites naturelles, et, surnaturellement, être indéfiniment perfectionnée au-delà et en dehors de ces mêmes limites. La raison nous enseigne le premier point ; la parole et l'œuvre de Dieu nous démontrent le second. [1]

1 Voy. Shrader : *De Triplice Ordine*, p. 39 et s.

Les êtres humains, ainsi élevés à l'état surnaturel, sont désignés par les auteurs inspirés dans les termes suivants : « Fils adoptifs de Dieu, » « héritiers du royaume du ciel, » « participants de la nature divine ; » expressions qui demandent quelques mots d'explications pour être bien comprises.

2. « FILS ADOPTIF DE DIEU ».

2. Adopter veut dire prendre et traiter un étranger comme son propre enfant, en lui reconnaissant un droit à l'héritage. Tel est le sens de ce terme quand il s'agit d'adoption humaine. L'adoption divine signifie que Dieu prend en faveur et sous sa protection les hommes pécheurs et leur donne droit à son héritage éternel. Par étranger, il faut entendre l'enfant qui n'est pas de la famille par droit de naissance. Cet enfant est accueilli par une personne au nombre des siens, absolument comme ceux qui lui doivent la vie. La personne ainsi adoptée doit être de même nature que celle qui l'adopte. De même qu'une personne qu'on dit être l'enfant d'un homme dans le sens réel du mot, doit être par nature semblable à son père, ainsi, également, il faut supposer dans le fils adoptif une ressemblance de nature, et, pour ainsi dire, une sorte de régénération par l'affection ; au point que les rapports entre le père et le fils, qui sont le résultat de la génération dans l'ordre naturel, puissent s'établir par l'amour dans le cas de l'adoption. L'adoption divine diffère de l'adoption humaine, et lui est bien supérieure. Lorsque Dieu adopte une personne, il la rend par ses dons capable d'obtenir l'héritage céleste. L'homme, en adoptant un enfant, ne le rend digne de rien de plus que ce qu'il était au moment où il l'a pris : il choisit comme son enfant adopti

la personne qu'il suppose déjà digne de cette faveur. Dieu supplée, non seulement au point de vue moral, mais aussi au point de vue physique, le principe de la génération, et communique un nouveau mode d'existence *(esse)*, de telle sorte qu'on peut dire que l'adopté, qui est juste, est le fils de Dieu. Dans l'adoption humaine, un père ne peut pas dire à l'enfant adopté qu'il l'a engendré ou qu'il lui a donné naissance. La grâce, toutefois, n'est pas le principe ou la cause de la filiation naturelle, parce que la grâce est produite, non par génération, mais par une certaine création ou cause efficiente. C'est ce qui fait que, dans l'adoption surnaturelle, il y a une relation réelle entre Dieu et l'homme; tandis que, dans l'adoption humaine, il n'y a qu'une relation morale, ou une relation de raison.

Il faut aussi remarquer que, dans cette adoption surnaturelle, l'adopté n'acquiert pas un droit à la succession dans l héritage de son Père adoptif, comme cela a lieu parmi les hommes ; mais seulement le droit de devenir participant aux biens de son Père. Le partage de ces biens, entre les enfants de Dieu, ne cause point une diminution du capital, comme dans les possessions humaines, parce que cet héritage céleste est infini. Dieu lui-même, la possession et la jouissance de Dieu, tel est cet héritage, selon la parole divine elle-même : « Je serai votre très grande récompense. » D'où il suit que cette filiation adoptive est plus excellente que celle qui est le privilège de tous les hommes, par suite de la création et de la providence divine qui exerce sur eux sa sollicitude, et en vertu de laquelle tous peuvent dire : *Notre Père, qui êtes aux cieux*. C'est ainsi que l'entend saint Léon le Grand dans ces paroles : « *Omnia dona excedit hoc donum ut Deus hominem vocet filium, et homo Deum nominat Patrem ;* plus

excellente que toutes les autres, est cette faveur en vertu de laquelle Dieu appelle l'homme son fils, et l'homme appelle Dieu son Père. » Les mondains visent à la gloire des richesses, des honneurs et des hautes relations ; le chrétien a l'honneur et la gloire d'appartenir à la famille de Dieu ; il peut dire en toute vérité : Je suis l'enfant de Dieu et l'héritier de son royaume.

A la lumière de ces explications, nous pouvons comprendre ces expressions de la Sainte-Ecriture : « Rendant grâces à Dieu le Père, qui, en nous éclairant de la lumière, nous a rendus dignes d'avoir part au sort et à l'héritage des saints ; qui nous a arrachés à la puissance des ténèbres, et nous a transférés dans le royaume de son Fils bien-aimé ; » [1] paroles que le Concile de Trente a empruntées pour exposer le mystère de la justification. « Considérez, dit saint Jean, quel amour le Père nous a témoigné, de vouloir que nous soyons appelés, et que nous soyons en effet enfants de Dieu. » [2] L'Apôtre nous enseigne que nous ne sommes plus des serviteurs : non pas que nous ayons été affranchis de notre dépendance nécessaire à l'égard de Dieu, mais parce que nous avons été arrachés à la condition d'étrangers et de ceux qui étaient exclus de l'héritage et des biens paternels. Saint Paul ajoute : « Vous n'avez point reçu l'esprit de servitude, qui vous retienne encore dans la crainte ; mais vous avez reçu l'esprit de l'adoption des enfants, par lequel nous crions : Abba, (Père) ; puisque l'Esprit rend lui-même témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. » [3] En vertu de cette adoption, nous devenons les héritiers de ces biens

1 Col. I. 12, 13.
2 I S. JEAN III. I.
3 Rom. VIII. 15, 16.

que le Christ, le Fils de Dieu par nature, possède lui-même. Tel est bien l'enseignement de ces paroles : « Si nous sommes enfants, nous sommes aussi héritiers, héritiers de Dieu, et cohéritiers du Christ, [1] — afin qu'il fût l'aîné entre plusieurs frères. » [2] Il est donc évident que l'adoption surnaturelle n'est pas un simple titre sans réalité, mais qu'elle est plus réelle et qu'elle a un sens plus haut que l'adoption qui se pratique parmi les hommes. On verra plus loin comment cette adoption est unie à la véritable amitié et à la charité entre Dieu et les hommes, telle que nous la montrent les paroles que le Christ adressait à ses disciples : « Je ne vous appellerai plus désormais serviteurs, parce que le serviteur ne sait ce que fait son maître ; mais je vous ai appelés mes amis, parce que je vous ai fait savoir tout ce que j'ai appris de mon Père. Ce n'est pas vous qui m'avez choisi ; mais c'est moi qui vous ai choisis : et je vous ai établis, afin que vous alliez, et rapportiez du fruit, et que votre fruit demeure ; et afin que tout ce que vous demanderez à mon Père, en mon nom, il vous le donne. [3]

C'est à cause de cette adoption qu'on appelle les enfants de Dieu les héritiers du royaume du ciel ; en d'autres termes, ils ont droit d'héritage à la Vision béatifique.

3. « HÉRITIERS DU ROYAUME DU CIEL ».

3. « *Héritiers du royaume du ciel,* » — « *cohéritiers du Fils unique de Dieu,* » — « *participants de la nature divine :* » — Toutes ces expressions se tiennent de très près, et signifient

1 Rom. VIII. 17.
2 Ibid. VIII. 29.
3 S. JEAN XV. 15, 16.

l'union de notre âme avec Dieu en raison de cette régénération et de cette exaltation surnaturelle. L'expression — *participants de la nature divine*, — est celle qui demande une plus ample explication, pour être saisie dans son vrai sens.

Saint Pierre, parlant des dons que Dieu nous a conférés par l'intermédiaire de notre Sauveur Jésus-Christ, s'exprime ainsi : Par le Christ, Dieu « nous a ainsi communiqué les grandes précieuses grâces qu'il avait promises, pour vous rendre par ces mêmes grâces participants de la nature divine : »[1] D'après ces paroles, il est évident qu'on peut dire avec raison que les justes sont participants de la nature divine, bien que l'apôtre ne nous dise pas en quoi consiste cette participation. Nous pouvons, toutefois, juger de leur portée, par d'autres textes sacrés qui parlent de notre régénération et de notre nouvelle naissance. Nous lisons dans Saint Jean : « Si un homme ne renaît de l'eau et du Saint-Esprit, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu.[2] Quiconque est né de Dieu ne commet point de péché ; parce que la semence divine demeure en lui : et il ne peut pécher parce qu'il est né de Dieu.[3] Tout homme qui aime, est né de Dieu, et il connaît Dieu. »[4] Saint Paul dit à son tour : « Ce n'est point par les œuvres de justice que nous avons faites, qu'il nous a sauvés, mais selon sa miséricorde ; c'est par le baptême de régénération et de renouvellement de l'Esprit-Saint. »[5] Ces textes, aussi bien que ceux qui nous désignent comme les enfants de Dieu, signifient une certaine

1 2. S. P. I. 4.
2 S. JEAN III. 5.
3 I. Ibid. III. 9.
4 I. Ibid. IV. 7.
5 Tit. III. 5.

communication de la nature divine, parce que toute génération consiste dans une communication de la même nature. C'est bien aussi dans ce sens qu'on dit que les justes sont transformés à l'image de Dieu, parce que la gloire de Dieu, en les transformant à son image, est rendue manifeste par eux : « Ainsi nous tous, contemplant à face découverte la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même image, de clarté en clarté, par l'esprit du Seigneur. »[1]

La liturgie sacrée nous redit ce même privilège, notre *consortium divinæ naturæ*. A l'offertoire de la messe, lorsque le prêtre ajoute l'eau au vin, il dit : « O Dieu, qui, par un miracle de votre toute puissance, avez créé l'homme dans un si noble état, et qui l'avez rétabli dans sa dignité par une plus grande merveille, faites-nous la grâce, par le mystère de cette eau et de ce vin, d'avoir un jour part à la divinité de celui qui a daigné se revêtir de notre humanité. » Dans la préface du jour de l'Ascension, il est dit du Christ : « Qu'après sa résurrection, il s'est montré à tous ses disciples, et, en leur présence, est monté au ciel pour nous rendre participants de sa divinité. » A la secrète de la messe du quatrième dimanche après Pâques, nous faisons cette prière : « O Dieu, qui, par le commerce sacré de ce sacrifice, nous rendez participants de votre incomparable divinité, faites qu'après avoir connu votre vérité, nous devenions dignes d'elle par la sainteté de notre vie. » Si nous réfléchissons à ces prières, nous pouvons donc nous écrier : O ineffable condescendance de la divinité, et inénarrable élévation de notre humanité !

1 2. Cor. III. 18.

4. SENS DANS LEQUEL ON PEUT DIRE QUE LES CRÉATURES PARTICIPENT A LA NATURE DIVINE.

4. En expliquant la question de savoir comment les êtres humains participent à la nature divine, nous devons supposer qu'aucune chose créée ne peut être une participation de la divinité si ce n'est par analogie ; parce qu'une seule et même entité ne peut s'attribuer à Dieu et à la créature. La grâce qui fait d'un homme l'enfant adoptif de Dieu n'est qu'un accident, et non une substance complète. Elle est une certaine ressemblance de la divinité communiquée à l'homme, et la participation à la nature divine consiste formellement dans cette ressemblance ou similitude. Par similitude, toute créature participe d'une certaine manière à la perfection divine, — ne serait-ce que dans son entité. Plus que toutes les créatures visibles de ce monde, l'homme ressemble à Dieu en ce qu'il possède une âme spirituelle, qui est douée d'intelligence et de volonté. La perfection matérielle ne peut pas exister en Dieu, si ce n'est éminemment ; — c'est-à-dire, en ce sens qu'il en est la cause. Et, tout ce qu'il y a d'entité ou d'être dans les choses matérielles est éminemment en Dieu, et non formellement, de la même manière que dans les créatures, car l'idée de matière implique quelque chose d'imparfait. Mais l'intelligence, la volonté et la perfection spirituelle sont formellement en Dieu ; car, dans leur notion essentielle, elles n'impliquent aucune imperfection. Par conséquent, de même que Dieu, par sa perfection, se possède lui-même parfaitement, en se connaissant et en s'aimant ; ainsi l'homme peut aussi posséder Dieu en le connaissant et en l'aimant ; et, en raison de cette ressemblance qui n'appartient qu'aux créatures raisonnables, l'homme est plus

conforme à Dieu que les autres créatures visibles. Quelque sublime, toutefois, que soit cette similitude, par laquelle l'homme participe à la nature et à la perfection de Dieu, il ne peut jamais, par ce moyen, s'élever à la possession des dons surnaturels. L'homme ne peut pas, par les forces de sa nature, voir Dieu tel qu'il est en lui-même, ou le connaître et l'aimer surnaturellement. Pour cela, il lui faut les dons intérieurs, qui l'élèvent jusqu'à l'ordre surnaturel. [1]

5. LES DONS NATURELS NE SUFFISENT PAS POUR NOUS DONNER LE DROIT D'ÊTRE APPELÉS LES ENFANTS ADOPTIFS DE DIEU.

5. Si vous me demandez pourquoi je suis enfant de Dieu, ou son fils adoptif ; pourquoi, lorsque je suis en état de grâce, je suis semblable à Dieu, et pourquoi est imprimée en moi l'image et la forme du Fils unique du Père, je réponds avec l'Apôtre : C'est parce que j'ai reçu ses grandes et précieuses grâces, que je participe à sa nature divine. On peut soutenir que cette participation consiste exclusivement dans l'union du Saint-Esprit avec notre âme, et que c'est là uniquement ce qui constitue le principe de notre état surnaturel. Il est certain que le Saint-Esprit nous est donné lorsque nous devenons les enfants de Dieu ; il n'est pas moins certain, d'autre part, que les dons qui constituent notre participation à la nature divine sont distincts du Donateur et du Médiateur par qui ils nous sont donnés. C'est ce qu'indiquent clairement les paroles du prince des Apôtres : « Par qui il nous a communiqué les grandes et

1 V. SHRADER : *De Triplici Gradu*, p. 170.

précieuses grâces qu'il avait promises, pour nous rendre par ces mêmes grâces participants de sa nature divine. » D'où nous pouvons conclure que les moyens dont Dieu se sert pour nous rendre participants de sa nature divine, sont les dons spirituels et éminents qu'il nous accorde par Jésus-Christ : — les dons, au pluriel, selon l'expression de l'Apôtre ; et non pas seulement le don par excellence, qui est le Saint-Esprit.

Il est vrai, comme nous l'avons dit, que toutes les créatures existantes participent en un certain sens aux perfections divines. Si un être a la vie, cette vie est une participation à la vie divine ; si d'autres, comme les anges et les hommes, ont l'intelligence, ce don est une participation à la suprême intelligence de Dieu. De sorte que, en toutes choses, nous trouvons des vestiges, des copies et des images des perfections divines : nous les appelons des participations. Toutes, dans le ciel comme sur la terre, lorsqu'on les considère à leur véritable point de vue, nous représentent en quelque façon, ou nous rappellent Dieu, et nous conduisent à Dieu. C'est ainsi que les saints, avec leurs visions spirituelles si claires, et par l'amour de leur cœur, étaient capables de voir Dieu dans toutes les créatures ; leur esprit voyait ses perfections en elles comme dans un miroir. Mais ces participations à l'être, à la vie, et à l'intelligence, quelque éminentes qu'elles soient, ne suffisent pas à constituer un enfant de Dieu ; car, parmi les créatures les mieux douées et les plus intelligentes, nous pouvons souvent en trouver qui sont en désaccord avec la loi de Dieu ; et souvent des hommes ainsi privilégiés sont les ennemis de Dieu. Il nous faut donc chercher quelque chose en dehors des dons naturels pour trouver la plus excellente similitude de la nature divine ; une ressemblance si parfaite que toutes les autres pâlissent devant elle ; une

ressemblance telle, que ceux qui la possèdent puissent véritablement être appelés participants de la nature divine, *consortes divinæ naturæ*, dans le sens où l'entend l'Apôtre. Saint Thomas nous dit que toute perfection, qui se rencontre dans la créature, a son exemplaire dans la perfection divine ; cependant, elle est plus parfaite en Dieu que dans la créature, et elle n'est pas, dans la créature, de la même façon qu'en Dieu. Par conséquent, tout ce qui désigne absolument une perfection divine, sans égard à aucun mode de son existence, est communicable à la créature, comme la puissance, la sagesse, la bonté et autres perfections semblables. Tout nom, qui exprime la manière d'être d'une perfection en Dieu, est incommunicable à la créature : tels sont les termes : le souverain bien, le tout-puissant, l'immense, l'infini, etc..

Pour prévenir tout malentendu ou toute fausse idée au sujet de l'enseignement que nous venons d'exposer, il ne sera pas inutile, à la fin de ce chapitre, de constater que l'union de la créature avec Dieu ne consiste pas dans l'unité de substance, ou dans la communication de la substance divine elle-même à la créature. Elle consiste dans un certain privilège, qualité ineffable, dont l'âme est dotée, et qui la rend capable de vivre, d'une manière analogue et limitée, de la vie intérieure de Dieu. La vie intérieure de Dieu consiste en deux actes : l'acte de connaissance et l'acte d'amour. En effet, la nature divine est spirituelle ; et la vie spirituelle n'est pas autre chose que l'exercice spirituel des puissances de l'intelligence et de la volonté. La vie intérieure de Dieu consiste donc dans l'éternelle connaissance et dans l'éternel amour qu'il a de lui-même. Nous concevons que l'essence et la nature divine est le principe de la vie intérieure de Dieu et de ses actes immanents. Or, l'âme douée de la grâce

sanctifiante est plus capable de connaître Dieu, et de l'aimer surnaturellement ; et ainsi, elle est plus capable de vivre, d'une manière finie, de la vie même de Dieu. D'où l'on voit que la grâce, ce don surnaturel qui élève ainsi l'âme et la rend ainsi semblable à Dieu, peut bien être appelée une participation à la nature divine, puisque, par elle, nous devenons capables d'imiter la vie de Dieu dans l'ordre surnaturel.

On peut encore se demander à quelle perfection de la Divinité la grâce participe, ou quelle perfection elle représente spécialement, afin que le terme « participation à la nature divine » soit véritablement compris dans son sens propre. Comme réponse, quelques théologiens, entre autres Ripalda, représentent la bonté morale et infinie de Dieu déterminée et fixée, d'une manière permanente et absolue, en tout ce qui est bon, en tout ce qui essentiellement et absolument opposé au mal. Dès lors, disent-ils, la grâce participe à la divinité, — c'est-à-dire, à la permanente, universelle, et absolue bonté morale de Dieu ; — parce que, étant de sa nature une qualité permanente, à l'exemple de la bonté de Dieu, elle meut l'âme uniquement vers les opérations qui sont moralement bonnes, et est opposée absolument à tout ce qui est mal ou moralement mauvais. C'est ainsi qu'elle constitue un homme bon et saint, selon la bonté et la sainteté de Dieu, et dans l'ordre de la vie surnaturelle de Dieu. [1]

1 Voy. MURRAY, *De Gratia Habituali*, Disp. IX., p. 308.





CHAPITRE IV

L'ÉTAT SURNATUREL, ŒUVRE DE LA SAINTE TRINITÉ : SES RAPPORTS AVEC LA PREMIÈRE PERSONNE, DIEU LE PÈRE.

I. TOUTES LES ŒUVRES EXTERNES DE DIEU SONT COMMUNES AUX TROIS PERSONNES DE LA TRINITÉ.

1. Toutes les œuvres externes de Dieu *(operationes ad extra),* telle que la création, sont communes aux trois Personnes de la Sainte Trinité. Comme c'est vrai de la création du monde, c'est également vrai de l'élévation de l'âme à l'état surnaturel. Notre divin Sauveur parle souvent des œuvres de son Père comme de ses œuvres personnelles. C'est ainsi qu'il dit, dans l'Evangile de saint Jean : « En vérité, en vérité, je vous le dis : Le Fils ne saurait rien faire de lui-même ; il ne fait que ce qu'il voit faire à son Père : car tout ce que le Père fait, le Fils le fait aussi comme lui. » [1]

1 S. JEAN, V. 19

Ailleurs : « Ne croyez-vous pas que je suis en mon Père, et que le Père est en moi ? Ce que je vous dis, je ne vous le dis pas de moi-même : mais c'est le Père qui demeure en moi, et qui fait lui-même les œuvres que je fais. » [1] Tout ce qui est dit du Fils à ce point de vue doit également s'entendre comme applicable au Saint-Esprit.

Cet enseignement a été formellement défendu par de nombreuses définitions des conciles. Le Concile de Latran (an. 649) déclare que si quelqu'un refuse de reconnaître, selon la doctrine des saints Pères, une seule et même divinité en trois Personnes... une seule et même volonté et opération... un seul et même Créateur et Protecteur de toutes choses, qu'il soit anathème. [2] Dans la profession de foi du onzième Concile de Tolède (an. 675), nous lisons que les trois Personnes divines ne peuvent pas être considérées séparément, parce qu'aucune d'elles n'existe ou ne fait quelque chose avant, après ou sans les autres, dès lors qu'elles sont inséparables en tout ce qu'elles sont et en tout ce qu'elles font. Le quatrième Concile de Latran définit que le Père, le Fils et le Saint-Esprit, consubstantiels, égaux, tout-puissants et coéternels, sont l'unique principe ou cause de toutes choses.[3] Ajoutons les paroles du Concile de Florence, qui nous donnent le même enseignement : « Le Père et le Fils ne sont pas deux principes du Saint-Esprit, mais sont un ; absolument comme le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas trois principes de la créature, mais un seul et unique principe, ou une seule et unique cause. » [4]

1 S. Jean, xiv. 10.

2 Can. 1.

3 Apud Denzinger, 227.

4 *Ex Dec. pro Jacobitis. Densingers, 598.*

La raison de cette doctrine, c'est que la création et l'élévation sont les œuvres de l'intelligence et de la volonté : or, il n'y a, dans la Trinité, qu'une seule et même intelligence, qu'une seule et même volonté. Les Pères grecs disent, ordinairement, que le Père crée par le Fils dans le Saint-Esprit *(per Filium in Spiritu Sancto)*, comme s'ils voulaient dire que la vertu ou la puissance de créer est communiquée par le Père au Fils, par le Père et le Fils au Saint-Esprit : ce qui ne signifie pas autre chose que ceci, à savoir, que le Fils est engendré par le Père, et que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. Par conséquent, les trois Personnes, dans l'acte de la création, ne sont qu'un seul et unique Créateur, et les trois Personnes, dans l'acte de la sanctification, ne sont qu'un seul sanctificateur.

2. PROPRIÉTÉS PARTICULIÈRES A CHACUNE DES PERSONNES DIVINES, ET NOTIONS PERSONNELLES QUI DISTINGUENT L'UNE DE L'AUTRE.

2. Bien que la puissance de créer, et toutes les œuvres *ad extra*, soient communes aux trois Personnes divines, nous devons, néanmoins, admettre des propriétés personnelles, particulières à chacune d'elles, et des notions personnelles qui distinguent une Personne d'une autre. Ainsi, la paternité est propre au Père, la filiation au Fils, et la procession *(spiratio passiva)* au Saint-Esprit. Pour n'être pas obligé d'avoir recours à une circonlocution, je conserve les termes latins *spiratio activa* et *spiratio passiva*, et j'en donne ici, une fois pour toutes, l'explication. *Spiratio activa*, la spiration active signifie la relation du Père et du Fils au Saint-Esprit ;

et *spiratio passiva,* la spiration passive exprime la relation du Saint-Esprit au Père et au Fils.

Ce sont là les relations qui constituent les Personnes, et qui les distinguent l'une de l'autre. Nous avons aussi le terme « non engendré » qui s'applique uniquement au Père. Par les propriétés, il faut entendre certaines choses existant dans les Personnes divines ; et par les notions, certaines raisons qui font connaître ces mêmes Personnes à notre raison. Il y a cinq notions, savoir : non engendré, la paternité, la filiation, la spiration active, par lesquelles le Père et le Fils sont distincts du Saint-Esprit ; et la spiration passive, ou la procession, qui constitue le Saint-Esprit.

D'après cette distinction, nous pouvons comprendre quels sont en Dieu les actes essentiels, et quels sont les actes de notion. Les actes essentiels sont ceux qui sont communs aux trois Personnes ; les actes de notion ne sont pas communs à toutes les trois, — ainsi, engendrer et être engendré, *spirare* et *spirari.* Ces points préliminaires de l'enseignement théologique semblent nécessaires pour traiter convenablement la question des appropriations, qui est si étroitement liée à la vie surnaturelle de l'âme et à plusieurs de ses développements. Nous devons traiter cette question à part, avant d'expliquer les rapports des enfants adoptifs de Dieu avec chacune des Personnes de la Sainte Trinité, et les œuvres diverses qui sont attribuées au Père, au Fils, et au Saint-Esprit, par rapport à la sanctification et à l'élévation des âmes.

3. DOCTRINE DES APPROPRIATIONS.

3. La doctrine des appropriations a une étroite union avec celle qui a rapport aux propriétés et aux notions attribuées

aux Personnes de la Trinité. Dans l'*appropriation*, on affirme quelque chose d'une Personne, non pas exclusivement, il est vrai, mais de préférence à une autre. Ce que l'on affirme de cette manière n'est pas relatif, mais quelque chose d'absolu ; bien que, parfois, on puisse, dans un sens large, l'appeler appropriation, lorsqu'un nom ou un attribut, qui est absolu, est pris dans un sens relatif, comme, par exemple, si nous attribuons la sagesse au Fils.

Cependannt, l'appropriation, dans le sens rigoureux, a lieu lorsqu'on affirme un attribut commun ou une opération externe d'une Personne plutôt que d'une autre ; de telle sorte que cette manière de s'expimer puisse nous faire mieux comprendre une propriété personnelle.

Il y a en Dieu certains attributs absolus qui ont rapport à la propriété personnelle d'une Personne plutôt que d'une autre. Par exemple, l'œuvre de la sanctification est attribuée au Saint-Esprit pour manifester sa procession de la volonté divine. De même, au Père sont attribuées la création et la puissance, parce qu'il est spécialement le principe dont le Fils est engendré et dont procède l'Esprit-Saint. Au Fils on attribue la sagesse et l'illumination, parce qu'il procède de l'intelligence divine.

Saint Thomas réduit toutes les appropriations qu'on rencontre dans l'Ecriture et la tradition à quatre classes. Puisque les appropriations ne sont usitées que dans le but de nous faciliter le moyen d'arriver à la connaissance de Dieu d'après la considération de ses créatures, l'image de Dieu dans ses créatures peut nous apparaître sous quatre points différents : la créature est un être ; elle est une ; elle est une cause productive ; elle a certains rapports avec ses effets.

4. LES DIFFÉRENTES APPROPRIATIONS ATTRIBUÉES A CHACUNE DES TROIS PERSONNES DIVINES.

4. Quand on considère Dieu dans son être absolu, on attribue l'éternité au Père, parce qu'il est le principe sans principe ; la beauté est attribuée au Fils, parce qu'il est l'image parfaite du Père ; la béatitude est attribuée au Saint Esprit, parce qu'il est les délices du Père et du Fils.

Quand on considère Dieu dans son unité, on attribue *l'unité* au Père, qui ne présuppose pas d'autre personne ; l'*égalité* au Fils, qui est principe découlant d'un principe ; l'*union* ou la *connexion* au Saint-Esprit, qui procède du Père et du Fils, et qui est, pour ainsi dire, le lieu qui les unit l'un à l'autre.

Quand on considère Dieu dans sa causalité, on approprie la *puissance* au Père, la *sagesse* au Fils et la *bonté* au Saint-Esprit.

Enfin, quand on considère Dieu dans ses rapports avec ses effets, on approprie au Père le mot *de qui ;* au Fils le mot *par qui;* au Saint-Esprit le mot *en qui.* « De lui (le Père), par lui (le Fils), et *en lui* (le Saint-Esprit) *sont toutes choses,* » dit saint Paul. Dans cette phrase, *de* signifie la puissance active et principale ; *par* signifie la cause exemplaire ou le modèle d'après lequel un agent opère comme par sagesse et art ; *en* signifie la cause qui conserve ou préserve, puisque c'est dans sa bonté que toutes choses sont maintenues. D'autres auteurs expliquent ainsi le texte : Toutes choses sont *du* Père, qui veut toutes choses ; *par* le Fils qui réalise la volonté du Père ; et *dans* le Saint-Esprit, qui, par sa venue, sanctifie toutes choses.

D'après ces explications, on peut facilement comprendre, selon les divers points de vue, que plusieurs prérogatives puissent être attribuées à une seule Personne, et qu'une seule prérogative puisse être attribuée aux différentes Personnes. Ainsi, la puissance est attribuée au Père en tant que premier principe, au Fils en tant que la droite de la puissance de Dieu, et au Saint-Esprit en tant que l'amour impulsif ou efficace.

5. MANIÈRE D'OFFRIR LES PRIÈRES AUX TROIS PERSONNES DIVINES.

5. Le Christ, Notre-Seigneur, a adressé ses prières, ses satisfactions et ses propitiations au Père, lors même qu'elles appartenaient aux trois Personnes divines ; et, l'Eglise suit son exemple en priant le Père par Jésus-Christ, qui vit et règne en union avec le Saint-Esprit. Les raisons de cette appropriation sont : (1°) afin que nous puissions plus facilement comprendre que Dieu est notre Père, comme il est le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est notre frère, la cause efficiente et exemplaire de notre filiation adoptive. (2°) Parce que dans le Père, comme dans la source et le principe, résident la sagesse, la volition ou la charité, la puissance et la providence, par lesquelles tous dons sont communiqués aux créatures, et parce que le Père parle et commande tout par le Fils. (3°) Parce que le Fils et le Saint-Esprit nous sont donnés par le Père, et que nous implorons leur venue, toutes les fois que nous demandons ses dons célestes. (4°) Parce que cette manière de prier est une profession de foi en la sainte Trinité. (5°) Parce que, en

faisant ainsi, nous proclamons le Christ comme notre Médiateur et notre Prêtre.

Parfois les prières sont adressées à la seconde et à la troisième Personne, pour indiquer qu'elles ont la même sagesse, la même puissance, et la même charité que le Père. Mais nous ne prions jamais les autres Personnes par le Père, parce que, premier principe, il agit, lui, par elles, mais elles n'agissent point par lui. [1]

Je dois noter ici un autre point de doctrine, à savoir, la différence entre le Fils de Dieu par nature et ses enfants adoptifs. Le fils par adoption est fait ; le Fils par nature est engendré, non fait. Qu'il en soit ainsi pour les enfants de Dieu par adoption, c'est ce que nous voyons formellement dans les paroles de saint Jean : « Il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu à tous ceux qui l'ont reçu. » [2] Quand l'Ecriture parle de génération, à propos des enfants adoptifs de Dieu, il faut entendre ce mot dans le sens de génération spirituelle, — une génération par la grâce et non selon la nature, — dans le sens des paroles de saint Jacques : « Car c'est volontairement qu'il nous a engendrés par la parole de la vérité, afin que nous fussions comme les prémices de ses créatures. » [3]

6. LE CHRIST, FILS DE DIEU PAR NATURE, ET NON PAR ADOPTION.

6. Le Christ, même comme homme, est Fils de Dieu par nature, et on ne peut en aucun sens l'appeler Fils de Dieu

1 Voy. PESCH : *Prælectionis Dogmaticæ de Deo Trin.*, p. 331 et s.
2 S. JEAN, I. 12.
3 S. JAC. I. 18.

par adoption. De même que le Verbe est Fils de Dieu par nature, ainsi, d'après la loi de la *communication des idiomes*, dans l'Homme-Dieu, le Christ Jésus est Fils de Dieu par nature. La doctrine contraire est celle des Nestoriens ; elle diviserait le Christ, en ferait deux fils, l'un naturel, l'autre adoptif. L'erreur d'Elipande, archevêque de Tolède, qui affirmait que le Christ était le Fils de Dieu par adoption, fut condamnée par le Concile de Francfort, en 794, comme renouvelant la vieille hérésie Nestorienne. Il y a, je le sais, une opinion tolérée, attribuée à Durand et à Scot, qui dit que le Christ, en tant qu'homme, si on borne et limite l'expression à l'homme, à la nature humaine seule, peut être appelé Fils par adoption. La distinction manque de clarté, est absolument inutile, et ne peut que prêter à l'équivoque. Nous savons que le terme adopter veut dire prendre et traiter un étranger comme son propre enfant ; or, on ne peut en aucun sens parler ainsi du Christ, même comme homme. La Personne du Christ n'est pas un être étranger, mais le Fils de Dieu par nature ; et, par conséquent, incapable d'être adoptée. La filiation appartient à la personne, s'applique à la personne, non à une nature ; et, quoique le Christ ait pris la nature humaine, il n'a pas pris une personnalité humaine. Donc, même comme homme, il est la Personne du Fils de Dieu, engendré du Père avant tous les siècles. Même en considérant l'âme humaine du Christ, élevée et sanctifiée par la grâce d'union et par la plénitude de toutes les autres grâces, nous ne pouvons pas, à ce point de vue, l'appeler Fils adoptif, comme nous donnons ce titre aux Saints. Par une certaine analogie, on appelle les saints, enfants de Dieu ; mais le Christ étant le Fils de Dieu par nature, et son Fils dans le sens propre du mot, ce titre de Fils adoptif ne peut pas lui

être appliqué même par analogie. Il n'aurait, comme analogie, aucune signification. D'autre part, si le Christ, en raison de sa sainteté nécessaire, et de son droit à l'héritage de son Père, était appelé Fils, soit par nature, soit par adoption, nous devrions supposer que le Christ est Fils de la Trinité tout entière, — ce qui n'est point conforme à l'enseignement de l'Eglise. Gardons-nous donc d'introduire une nouvelle filiation qui ne serait pas en accord complet avec la doctrine de l'Incarnation.

L'acte d'engendrer est le propre du Père, et n'appartient qu'à lui seul ; l'acte de faire ou de causer est commun aux trois Personnes. Dieu le Père a engendré un seul Fils, la seconde Personne de la Trinité, qui est seule son Fils par nature. La nature de Dieu est une, sa puissance est une, et son opération est une ; toutes ses œuvres externes sont nécessairement les œuvres de la Trinité entière, selon les paroles mêmes de Notre-Seigneur : « Tout ce que le Père fait, le Fils le fait aussi comme lui. » [1]

7. A LA PREMIÈRE PERSONNE NOUS DONNONS LE TITRE DE PÈRE.

7. Néanmoins, en notre qualité d'enfants adoptifs de Dieu, nous avons appris par l'Ecriture et par l'enseignement de l'Eglise, à donner à la première Personne le titre de Père, et à l'appeler d'une manière particulière *notre Père*. Après sa résurrection, notre Sauveur dit à Marie-Madeleine : « Allez trouver mes frères, et dites-leur ceci : Je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu. » [2] Le Père

1 S. Jean v. 19.
2 Ibid. xx. 17.

du Christ, qui, dans ce texte, est aussi appelé notre Père, est la première Personne de la Sainte Trinité, dont procèdent le Fils et le Saint-Esprit. C'est de nos rapports avec le Père que parle saint Paul dans ces paroles : « Nous savons que tout contribue au bien de ceux qui aiment Dieu, qu'il a appelés selon son décret pour être saints. Car ceux qu'il a connus par sa prescience, il les a aussi prédestinés pour être conformes à l'image de son Fils, afin qu'il fût l'aîné entre plusieurs frères. »[1] Ces expressions nous font comprendre la double paternité, — celle de la nature et celle de la grâce. C'est dans le même sens que les Apôtres employaient, au commencement de leurs Epitres, des formules comme celles-ci : « Que la grâce et la paix vous soient données par Dieu le Père et par Notre-Seigneur Jésus-Christ. »[2] « Béni soit Dieu et le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ. »[3] L'Eglise, dans sa liturgie, adresse pareillement ses supplications directement à la première Personne par son Fils, Jésus-Christ, notre Sauveur.

Ce n'est pas seulement du Fils que la première Personne est distinguée par le titre de Père ; elle est aussi de la même manière distinguée du Saint-Esprit. Au Saint-Esprit, il est vrai, est attribuée la part nécessaire dans l'œuvre de notre élévation à l'état surnaturel. Il est, par excellence l'Esprit d'adoption, le garant et le gage de notre éternel héritage. Il ne reçoit pas de nous le nom de Père parce qu'il est regardé, dans la Trinité, comme une personne distincte. Nous ne voyons pas que ce nom lui soit jamais donné dans les Ecritures ; et

1 Rom. VIII. 28, 29.
2 Gal. I. 3.
3 Eph. I. 3.

l'Eglise, dans ses invocations et ses hymnes ne l'implore jamais sous ce titre.

8. DEUX POINTS ÉTABLIS : (1) L'ŒUVRE DE LA SANCTIFICATION COMMUNE AUX TROIS PERSONNES. (2) PAR APPROPRIATION LE TITRE DE PÈRE NE S'APPLIQUE QU'A LA PREMIÈRE PERSONNE.

8. Je me suis surtout efforcé dans ce chapitre d'éclaircir deux points particuliers : (1) Le premier, c'est que l'œuvre de notre sanctification ou élévation n'est pas le fait propre de l'une des trois Personnes à l'exclusion des autres. La nature dont les justes sont faits participants est commune aux trois Personnes, comme l'est aussi l'action qui infuse et conserve la grâce dans nos âmes. Et, dans la ressemblance surnaturelle qui distingue l'enfant de Dieu du serviteur ou de l'esclave, on ne doit pas moins reconnaître le Fils et le Saint-Esprit que le Père. La parole : « *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance,* » est aussi vraie dans l'ordre surnaturel que dans l'ordre naturel. (2). Par appropriation, comme enfants de Dieu par adoption, nous n'appliquons le titre de Père qu'à la première Personne, quoique nous devions nous rappeler que dans le mystère de la sainte Trinité ce nom est *proprement sien.* Lorsque nous nous considérons comme les enfants de Dieu, notre pensée va naturellement à la paternité, qui distingue la Première de la Seconde et de la Troisième Personne de l'adorable Trinité : nous devons nous sentir profondément impressionnés par l'idée d'un si grand honneur d'avoir pour Père Dieu, le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

9. CE SENTIMENT EXPRIMÉ DANS LES PREMIÈRES PAROLES DU PATER.

9. Saint Pierre Chrysologue exprime en très beaux termes ce sentiment dans son commentaire sur les premières paroles de l'Oraison dominicale : « Ce mot que je prononcerai avec une ineffable terreur, ce mot que vous n'entendrez vous-mêmes et ne répéterez qu'avec une sainte crainte, fait une profonde impression sur les Anges, et remplit les puissances célestes d'un pieux étonnement. Les cieux ne peuvent pas le comprendre ; le soleil est aussi impuissant à le pénétrer que la terre à le porter. Bref, il est au-dessus de toutes les choses créées. Après avoir invisiblement contemplé ce mystère, saint Paul l'entrevoit sans nous le découvrir, lorsqu'il s'écrie « que l'œil n'a point vu, l'oreille n'a point entendu, et le cœur de l'homme n'a jamais conçu ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment. Mais pour nous, Dieu nous a révélé ces choses par son Esprit. » [1]

« *Notre Père qui êtes aux cieux.* Voilà les paroles que je tremble de prononcer ; voilà ce que la condition naturelle des êtres célestes aussi bien que celle des créatures de la terre devrait nous défendre d'espérer, c'est-à-dire, de nous attendre à ce que tout d'un coup surgît entre le ciel et la terre, entre l'homme et Dieu, une communion si intime que Dieu devient homme et que l'homme devient Dieu, le Seigneur un esclave, et l'esclave un enfant ; en un mot, que la nature humaine et la divinité soient unies d'une manière tellement ineffable par les liens d'une paternité éternelle. La condescendance est si merveilleuse que l'esprit humain ne

1 I. Cor II. 9, 10.

sait pas ce qu'il doit le plus admirer, ou que Dieu se soit abaissé à notre infirme néant, ou qu'il nous ait élevés à la hauteur de sa divinité.

« *Notre Père qui êtes aux cieux.* N'êtes-vous pas étonnés ? Du sein de Dieu le Père, le Christ appelle une créature du nom de Mère ; et l'homme, du sein de l'Eglise, sa Mère, appelle Dieu son Père.

« *Notre Père qui êtes aux cieux.* O homme ! vois donc à quelles sublimités la grâce t'a soudainement élevé. Tu es grandi jusqu'à des proportions célestes, tandis que tu restes sur la terre, et comme si tu n'étais ni au ciel ni sur la terre, tu dis : *Notre Père qui êtes aux cieux.* A celui-là donc qui se croit et se reconnaît l'enfant d'un tel Père, il appartient de correspondre par sa vie à cette noble origine ; à cette paternité, par sa conduite, par ses pensées et par ses actes ; et de rendre ainsi témoignage de ce qu'il a reçu de la bonté et de la magnanimié divine. »





CHAPITRE V

L'ÉTAT SURNATUREL DANS SES RAPPORTS AVEC JÉSUS-CHRIST, SECONDE PERSONNE DE LA SAINTE TRINITÉ, ET FILS ÉTERNEL DE DIEU.

Les relations des justes avec la seconde Personne de la sainte Trinité se trouvent indiquées par différentes expressions de l'Ecriture, dont les auteurs de Théologie, nous donnent le développement et l'application. Je bornerai mes considérations sur ce sujet à l'étude des points suivants, qui, on peut le dire, renferment les principales questions relatives aux rapports de Jésus-Christ avec notre âme, et à nos rapports avec lui : (1) Le Christ est notre modèle. (2) Il est notre frère, le premier-né entre plusieurs frères. (3) Il est la cause méritoire de la grâce. (4) Il est le Chef de l'Eglise et notre Chef.

I. LE CHRIST, NOTRE MODÈLE.

1. Comme, par appropriation, nous recevons le nom d'enfants adoptifs de Dieu, dans le même sens il appartient

au Fils de Dieu que nous le regardions comme l'exemplaire et l'archétype, suivant lequel nous sommes faits enfants de Dieu. Il est vrai que nous sommes faits à l'image et à la ressemblance de la Trinité, aussi bien dans l'ordre de la nature que dans l'ordre de la grâce; et c'est bien la Trinité que signifient les paroles prononcées par Dieu au commencement: « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance. » Néanmoins, d'après la loi d'appropriation, en tant qu'enfants de Dieu, nous devons trouver notre modèle et notre prototype surtout en celui qui est le Fils de Dieu par nature. Si nous nous reportons aux textes sacrés, nous voyons combien le Christ nous y est souvent donné comme notre modèle et notre exemplaire. Nous lisons dans saint Paul: « Car ceux qu'il a connus par sa prescience, il les a aussi prédestinés à l'image de son Fils, afin qu'il fût l'aîné entre plusieurs frères. » [1] Il parle aussi de notre naissance spirituelle, lorsqu'il écrit en ces termes aux fidèles de la Galatie : « Mes petits enfants, pour qui je sens de nouveau les douleurs de l'enfantement, jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous, » [2] « Puisque vous êtes tous enfants de Dieu, par la foi en Jésus-Christ. Car vous tous qui avez été baptisés en Jésus-Christ, vous êtes revêtus du Christ. » [3] L'œuvre de notre perfection spirituelle commence au baptême par notre naissance spirituelle, et n'a son complément qu'au moment de la maturité de l'homme parfait revêtu du Christ.

L'enseignement dogmatique de ce fait, que le Christ est notre modèle et notre prototype, nous amène à tirer cette conséquence morale. Nous avons été faits enfants de Dieu à

1 Rom. VIII, 29.
2 Gal. IV. 19.
3 Gal. III, 26, 27.

la ressemblance de son Fils unique ; et sa filiation naturelle est l'exemplaire de notre filiation adoptive. Nous devrions donc faire attention à cette noble origine, au point de penser, vouloir et agir en conformité avec ce divin modèle. Le Fils unique est venu à nous, afin de nous faire mieux comprendre nos rapports avec lui, et de nous donner part à ses bienfaits. Il s'est fait homme, il est devenu l'un d'entre nous, prenant notre nature, notre chair, nos infirmités, à l'exception du péché. Le Fils éternel de Dieu, le Fils infiniment parfait d'un Père infiniment parfait, a voulu se faire l'un d'entre nous. Considérons-le donc, et agissons suivant l'exemple qu'il nous a donné. « Voici, dit-il, que je vous ai donné l'exemple, afin que vous fassiez comme j'ai fait moi-même. » Il ne nous demande pas de faire les choses qui appartiennent à la toute-puissance de Dieu, comme de créer un monde, de former les cieux, de fixer des limites à l'océan et à la mer ; mais il nous apprend à obéir à son Père, à être pauvres et humbles, à être doux de cœur, à être patients, à prendre notre croix et à le suivre. Nous avons là quelques-uns des traits de la forme humaine du Christ : à nous de les copier et les faire passer dans notre vie.

Jésus-Christ est la cause exemplaire de notre filiation adoptive, non seulement parce qu'il offre dans sa propre personne le parfait modèle de toutes les vertus, que nous, enfants de Dieu, nous devons imiter, mais aussi parce que tous les dons surnaturels nous viennent par lui et de lui, comme de leur source immédiate et de leur cause méritoire. A ce point de vue, il y a une différence entre Jésus-Christ et les Saints, qui nous sont proposés comme modèles. Saint Paul écrit aux fidèles de Corinthe : « Puisque c'est moi qui vous ai engendrés en Jésus-Christ par l'Evangile, soyez donc

mes imitateurs, je vous en conjure, comme je le suis moi-même du Christ. »[1] Nous devons être les imitateurs de l'Apôtre et des Saints, non précisément à cause d'eux, mais à cause de Jésus-Christ qui vit en eux. Les Saints demandent que nous les imitions, parce qu'ils nous représentent l'image de l'homme céleste, du nouvel Adam, et qu'ils nous offrent tout autant de vivantes manifestations de notre Sauveur parmi les hommes. Ils reproduisent une partie de cette perfection idéale qu'on retrouve dans toute sa plénitude en Jésus-Christ ; mais, cette perfection et cette gloire qu'ils possèdent, ils les ont reçues du Sauveur. Ils sont nos modèles, il est vrai ; mais c'est parce qu'ils représentent le grand Modèle, — nos modèles, mais non la cause exemplaire ; car il n'appartient qu'à Jésus-Christ d'être en même temps l'idéal et la cause de la sainteté, l'idéal et la cause de la vie surnaturelle de ses créatures.

2. LE CHRIST, NOTRE FRÈRE, LE PREMIER-NÉ D'ENTRE LES HOMMES.

2. Plusieurs textes de la sainte Ecriture appellent notre Sauveur le Fils unique de Dieu. Cette dénomination a rapport à sa filiation naturelle et éternelle. Dans ce sens, « l'Unique » exclut tous les autres de ce titre de filiation, et exclut toute fraternité. D'autre part, les mêmes textes sacrés parlent de ce même Fils unique de Dieu comme étant notre frère. Nous lisons dans saint Paul : « Car celui qui sanctifie et ceux qui sont sanctifiés viennent tous d'un seul principe : c'est pourquoi il ne rougit point de les appeler ses frères, en disant : J'annoncerai votre nom à mes frères ; je chanterai

[1] Cor. IV, 15, 16.

vos louanges au milieu de l'assemblée. »[1] Le même Fils éternel est appelé l'*Unique*[2] du Père, et aussi *le premier-né entre plusieurs frères*. Il est le premier-né, non seulement parce qu'il existe avant tous les autres ; mais aussi à cause de sa majesté et de sa perfection qui l'établissent éminemment au-dessus de tous les autres. Il est le premier-né, comme procédant de l'intelligence divine avant toutes les créatures ; parce qu'il est l'expression adéquate du Dieu invisible ; parce que, par lui, tout a été fait, et que, par lui, toutes les choses existent ; parce que, au-dessous de lui, il y a des frères qui sont accidentellement et par imitation ce qu'il est, lui, substantiellement et par nature. On l'appelle aussi le premier-né, parce que ces frères qui sont nés au Père dans le temps sont, par lui et en lui, les fils adoptifs de Dieu, et que, en leur qualité de ses cohéritiers, ils ne peuvent que par lui et en lui, conquérir l'héritage promis.

Ici, se présente naturellement une autre considération relative à nos rapports, en tant que frères de Jésus-Christ. Nous appelons la première Personne, notre Père ; — c'est-à-dire que nous appelons le Père de Jésus-Christ notre Père, ce qui nous donne le droit d'être appelés les frères du Christ ; mais cette expression demande à être exactement comprise. La première Personne n'est pas le Père du Christ de la même manière qu'elle est notre Père. Le Sauveur lui-même, en parlant du Père, fait toujours bien la distinction entre sa filiation et la nôtre. Lui, comme nous l'avons déjà remarqué, il est Fils égal au Père : nous avons acquis cette qualité de fils par ce même Fils unique. C'est pourquoi notre divin Sauveur, lorsqu'il parle de Dieu le Père à ses disciples, ne se

1 Heb. II, 11, 12.
2 Ibid., I, 6.

sert jamais de l'expression *notre Père.* Il dit *mon Père* et *votre Père.* Je monte *à mon Dieu* et *votre Dieu, à mon Père* et *votre Père.* Il unit, mais il distingue aussi ; il distingue, mais il ne sépare pas, lorsqu'il parle du Père commun. Ses paroles indiquent, selon l'expression de saint Augustin, que nous sommes un en lui, mais qu'il est un avec le Père.

C'est donc comme homme que nous pouvons plus intimement considérer le Christ comme notre frère et comme l'un d'entre nous. C'est ce que l'Apôtre voudrait nous faire comprendre dans les expressions suivantes : « Et ainsi parce que les enfants sont d'une nature composée de chair et de sang, il a aussi lui-même participé à cette même nature, afin de détruire par sa mort celui qui était le prince de la mort, c'est-à-dire le diable ; et de mettre en liberté ceux que la crainte de la mort tenait dans une continuelle servitude pendant leur vie : car il ne s'est pas fait le libérateur des anges, mais celui de la race d'Abraham. C'est pourquoi il a fallu qu'il fût en tout semblable à ses frères, afin qu'il fût devant Dieu un pontife compatissant, et fidèle en son ministère ; afin d'expier les péchés du peuple. » [1]

Ce premier-né, ce frère aîné des saints, nous est ainsi présenté sous un nouvel aspect. Je suis son frère, parce que je suis l'enfant adoptif de Dieu. Il est devenu mon frère à un titre nouveau, lorsqu'il s'est revêtu de la chair et qu'il s'est fait homme. Le premier-né de la famille de Dieu est devenu le premier-né de la famille humaine ; de sorte qu'il est le frère des hommes plutôt que le frère des anges, parce que les anges n'ont pas été régénérés par son sang. Bien qu'ils aient été doués d'une participation à sa nature divine, il ne

1 Héb. II, 14-17.

s'est pas revêtu de la forme angélique, comme il l'a fait de la forme humaine : « Lui qui, ayant la forme et la nature de Dieu, n'a point cru que ce fût pour lui une usurpation d'être égal à Dieu ; mais s'est anéanti lui-même en prenant la forme et la nature de serviteur, en se rendant semblable aux hommes, et étant reconnu pour homme par tout ce qui a paru de lui au dehors. »[1]

3. LE CHRIST, CAUSE MORALE ET MÉRITOIRE DE NOTRE ÉLÉVATION.

3. Dans l'ordre présent des choses, toutes les grâces qui sont accordées aux hommes s'appellent les grâces du Christ, parce qu'elles nous sont conférées par les mérites de Jésus-Christ. La grâce donnée à l'homme avant le premier péché s'appelait la grâce de Dieu, et non la grâce du Christ, parce qu'elle n'était pas accordée par les mérites du Sauveur, mais en vertu de la bonté et de la libéralité de Dieu. Même en admettant (ce qui n'est pas mon avis), que l'Incarnation aurait eu lieu, si Adam n'avait pas péché, la grâce, dans l'état d'intégrité de nature, n'aurait pas pu être attribuée au Rédempteur. La grâce du Christ, prise dans sa nature, ne diffère point de celle que Dieu accorda à nos premiers parents, et ne saurait en aucun sens être mise en contradiction avec la grâce de Dieu ; elle n'en diffère que par ce fait, qu'elle est conférée à une personne qui en est positivement indigne, et que non seulement elle élève cette personne, mais lui est encore une médecine pour guérir les blessures que lui a faites le péché.

1 Phil. II. 6, 7.

Afin d'expliquer plus amplement ces rapports des justes avec le Christ, il ne sera pas sans utilité d'exposer cette doctrine dans des propositions particulières.

(1) Le Christ nous a mérité la rémission du péché et l'infusion de la grâce.

(1) Le Christ nous a mérité la rémission des péchés et la grâce sanctifiante, comme l'a défini le Concile de Trente : « Si quelqu'un dit que ce péché d'Adam est effacé par un autre remède que par les mérites du seul Médiateur, Notre Seigneur Jésus-Christ, qui nous a réconciliés avec Dieu par son sang, et s'est fait pour nous justice, sanctification, et rédemption, qu'*il soit anathème.* »[1] La même vérité nous est enseignée par de nombreux textes de la sainte Ecriture. Il suffira d'en citer quelques-uns : « Mais il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu à tous ceux qui l'ont reçu ; à ceux qui croient en son nom. »[2] « Etant justifiés gratuitement par sa grâce, par la rédemption qui est en Jésus-Christ. »[3] « En qui nous trouvons la rédemption, et la rémission de nos péchés, selon les richesses de sa grâce. »[4]

(2) Le Christ a mérité toutes les grâces qui disposent les hommes à la justification.

(2) Le Christ a mérité toutes les grâces qui disposent les hommes à la justification. C'est un enseignement clairement défini par le Concile de Trente (Sess. VI., can. 5), qui tire cette doctrine des saintes Ecritures. Saint Paul écrit à

1 *Conc. Trid.*, Sess. V., Can. 3.
2 S. JEAN I. 12.
3 Rom. III. 24.
4 Ephes. I. 7. Voy. aussi Rom. V. 6 et s., VII. 24 et s. ; Gal. IV. 4.

Timothée : « Qui nous a rachetés et nous a appelés par sa vocation sainte, non selon nos œuvres, mais selon le décret de sa volonté, et la grâce qui nous a été donnée en Jésus-Christ avant tous les siècles. »[1] Il dit au fidèles d'Ephèse : « Béni soit le Dieu et le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ qui nous a comblés en Jésus-Christ de toutes sortes de bénédictions spirituelles pour le ciel. »[2] Dans les écrits du même apôtre, nous trouvons encore ce passage : « Car c'est une grâce qu'il vous a faite, non seulement de ce que vous croyez en Jésus-Christ, mais encore de ce que vous souffrez pour lui. »[3] « Que le Dieu de paix... vous rende propres à tout bien, afin que vous fassiez sa volonté, lui-même faisant en vous ce qui lui est agréable par Jésus-Christ, auquel soit gloire dans les siècles des siècles. Amen. »[4] Par conséquent, toutes les faveurs spirituelles que nous recevons, nous sont accordées en Jésus-Christ, — c'est-à-dire, en vertu de ses mérites.

(3) Toutes les grâces données après la justification.

(3) Le Christ a mérité toutes les grâces qui sont conférées aux enfants de Dieu après la justification, — c'est-à-dire, l'accroissement ultérieur de la grâce sanctifiante, ou les degrés ultérieurs de l'élévation dans l'état de sainteté, comme aussi toutes les grâces actuelles qui mettent l'âme à même de produire des fruits et de persévérer dans la justice. Il se compare lui-même à la vigne dont les branches sont les justes

1 2. Tim. I. 9.
2 Ephes. I. 3.
3 Phil. I. 29.
4 Héb. XIII. 20, 21.

qui ne peuvent point porter de fruit, si elles ne tirent du cep leur force vitale : « Je suis le cep de la vigne, et vous êtes les branches. Celui qui demeure en moi, et en qui je demeure, porte beaucoup de fruit. Car vous ne pouvez rien faire sans moi. »[1] Le Concile de Trente nous enseigne également cette doctrine (Sess. VI., cap. XVI) ; et après l'avoir exposée, il ajoute : « Que le chrétien ne se confie et ne se glorifie point en lui-même, mais dans le Seigneur, dont la bonté envers les hommes est telle qu'il veut que les choses qui sont ses dons deviennent leurs mérites. »

(4) Il a mérité aussi la prédestination pour les élus.

(4) Le Christ a mérité pour les hommes la prédestination, soit qu'on la prenne dans son sens complet, qui implique toutes les grâces par lesquelles sont sauvés tous ceux qui doivent l'être, — ce qui revient à dire que le Christ a mérité toutes les grâces, — soit qu'on la prenne dans son sens restreint, comme indiquant la prédestination à la gloire considérée en elle-même. Car si la gloire n'est accordée que comme la récompense des mérites acquis par la grâce, le principe de toute grâce et de la persévérance dans la grâce est le Christ ; il est donc la cause méritoire de la prédestination. Et, de fait, dans cet ordre de choses, la volonté, en Dieu, de nous sauver, dépend de la satisfaction et des mérites du Christ : conséquemment, cette volonté par laquelle il désire sauver tel ou tel individu, dépend de cette même satisfaction et de ces mêmes mérites de

1 S. Jean xv, 5.

Jésus-Christ ; de telle sorte que l'économie du salut est désormais la même que l'économie de la rédemption.

(5) Notre rédemption, œuvre de la mort du Christ.

(5) En traitant cette question, il est à propos d'appeler l'attention sur cette vérité, que notre rédemption, qui est le fruit de la satisfaction et des mérites de Jésus-Christ n'est attribuée qu'à sa passion et à sa mort. Il est certain que tout acte du Sauveur était d'un prix infini ; cependant on dit que nous avons été rachetés par sa mort. La raison en est que les opérations de Notre-Seigneur n'étaient offertes à son Père et acceptées par celui-ci qu'autant qu'elles étaient consommées par la mort ; de telle sorte que la satisfaction ne fût complète et les mérites accomplis, non par ses actions prises séparément, mais par toutes ensemble et se terminant par la mort du Rédempteur.

Tel est bien l'enseignement de saint Thomas : « Si nous parlons de la rédemption du genre humain, au point de vue du prix qui en a été offert, toute souffrance du Christ, même sans sa mort, aurait suffi pour notre rachat en raison de la dignité infinie de la Personne qui souffrait. Mais si nous parlons de l'ordonnance de ce prix, nous devons dire que les autres souffrances de Jésus-Christ, considérées séparément de sa mort, n'étaient pas, par Dieu ou par le Christ, ordonnées à la rédemption du genre humain. » C'est pourquoi la rédemption du monde est attribuée à la mort du Sauveur, et non à une autre de ses souffrances prises à part. Cette économie a été voulue de Dieu (1) pour manifester sa grande charité ; (2) pour faire mieux ressortir la malice du péché ; (3) pour apprendre aux hommes à estimer les dons de Dieu et à lui en témoigner leur reconnaissance ; (4) pour que

Jésus-Christ fût regardé comme l'exemple le plus efficace de la vertu ; (5) pour établir les proportions voulues entre les plus sévères châtiments que les hommes méritent pour leurs péchés et les souffrances par lesquelles le Christ a satisfait pour ces châtiments ; et (6) enfin pour que le Rédempteur triomphât de la mort.

4. LE CHRIST, CHEF DE L'EGLISE ET NOTRE CHEF.

4. Notre incorporation au Christ en tant qu'homme, se comprend bien, si nous réfléchissons que le Christ est le chef de l'Eglise et le chef de tous les hommes. Saint Paul nous représente Jésus-Christ comme la tête de l'Eglise, lorsqu'il écrit dans son Epitre aux Ephésiens : « En le ressuscitant d'entre les morts, et le faisant asseoir à sa droite dans le ciel... il l'a donné pour tête à toute l'Eglise. » [1] L'apôtre parle ici de Jésus-Christ comme homme, parce que, comme Dieu, il n'est pas ressuscité d'entre les morts.

Trois prérogatives distinguent la tête des autres membres : (1) La place qu'elle occupe dans le corps, la met au-dessus de tous les autres membres et fait qu'elle les domine tous. (2) Elle est douée de plus de privilèges que tous les autres membres ; elle est le centre de tous les sens, internes et externes. (3) Elle exerce son pouvoir et son influence sur toutes les autres parties du corps. Or, ces trois prérogatives se trouvent en Jésus-Christ comme homme, et considéré comme le chef de l'Eglise. Il a la primauté sur tous les hommes, non pas, il est vrai, la primauté dans le temps, mais la primauté en dignité, puisqu'il est le premier des

1 Eph. I. 20, 22.

prédestinés. C'est de lui que tous reçoivent la grâce, et sa grâce est prééminente, en raison de son union avec le Verbe. En second lieu, il y a en lui, comme nous l'avons dit, la plénitude de la grâce. Enfin, il infuse la grâce dans tous les membres de l'Eglise. « Nous avons tout reçu de sa plénitude. »[1] Il n'est pas seulement la cause méritoire, il est aussi la cause instrumentale et efficiente de toutes nos grâces.

De même que Jésus-Christ est le chef de l'Eglise, ainsi est-il, en raison des mêmes prérogatives, le chef de tous les hommes : — actuellement le chef des justes, et d'une manière imparfaite le chef de ceux qui sont en état de péché. En exposant ces points, je ne crois pas nécessaire de rappeler les raisonnements que nous donnent les théologiens pour expliquer comment le Christ exerce son influence sur l'âme des pécheurs, des hérétiques et des infidèles, ou comment il est en communication avec eux. Mais je dois affirmer que, pour les âmes élevées à l'ordre surnaturel, Jésus-Christ est actuellement leur chef en raison de sa prééminence, de sa plus éminente perfection, et en raison de l'infusion de la grâce qui, de lui, se répand dans nos âmes.

A propos de la grâce et de la sainteté qui nous viennent par Jésus-Christ, nous devons insister sur la puissance de l'Humanité du Sauveur.

5. LA PUISSANCE DE L'HUMANITÉ DU CHRIST RELATIVEMENT AUX MIRACLES ET A LA SANCTIFICATION DES AMES.

5. L'humanité du Christ, bien qu'elle ne soit pas toute-puissante a le pouvoir de faire des choses qui sont au-dessus de l'ordre de la nature. Notre-Seigneur, comme homme

1 S. Jean, I, 16.

homme, est tout-puissant, parce que la Personne qui est cet homme est toute-puissante ; mais l'humanité, si on la distingue formellement du Verbe, n'est pas toute-puissante. Par l'union personnelle avec la divinité, aucune puissance physique n'est ajoutée à la nature humaine du Christ ; cette union, en effet, ne produit dans les deux natures ni fusion ni confusion, et la nature humaine reste intrinsèquement et physiquement la même que si elle subsistait en dehors de l'union hypostatique. Cela ne nous empêche pas de dire et de croire que la nature humaine de Jésus-Christ a reçu un pouvoir spécial pour accomplir des opérations, soit naturelles, soit surnaturelles, comme par exemple, le pouvoir de faire des miracles et de conférer la grâce. Tous les théologiens sont d'accord sur ce point, selon l'enseignement d'ailleurs manifeste de l'Ecriture : « Pourquoi, dit notre Sauveur aux Pharisiens, pensez-vous du mal dans vos cœurs ? Lequel est le plus aisé de dire : Vos péchés vous sont remis ; ou de dire : Levez-vous et marchez ? Or, afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a sur la terre le pouvoir de remettre les péchés : Levez-vous, dit-il alors au paralytique ; emportez votre lit, et retournez en votre maison. »[1] Donc, Notre-Seigneur, comme Fils de l'homme, c'est-à-dire, selon sa nature humaine, affirmait sa puissance de pardonner les péchés, action qui ne va pas sans l'infusion de la grâce ; et, comme preuve de cette puissance, il faisait un miracle. Ce pouvoir d'opérer des miracles était, dans le Sauveur, permanent, et non pas seulement un don passager, comme la faveur dont un grand nombre de Saints ont été privilégiés. « Il sortait de lui une vertu qui les guérissait tous. »[2] L'exercice

1 S. Mat. ix. 4 et s.
2 S. Luc. vi, 19.

de ce pouvoir dépendait de sa volonté : « Seigneur, si vous voulez, vous pouvez me guérir. Jésus étendant la main, le toucha, et lui dit : Je le veux ; soyez guéri. Et à l'instant sa lèpre fut guérie. » [1]

Cette prérogative de l'humanité du Sauveur n'était pas une puissance principale, mais seulement instrumentale. C'est l'enseignement que nous donne saint Thomas : « Si nous parlons de l'âme du Christ, en tant qu'elle est un instrument du Verbe qui lui est uni, c'est qu'elle avait le pouvoir instrumental d'opérer toutes les transformations miraculeuses qui tendaient au but de l'Incarnation, lequel but est de restaurer et de renouveler toutes choses au ciel et sur la terre. » La raison en est qu'un effet surnaturel a lieu, non selon la capacité du sujet qui pose l'acte, mais selon la puissance à laquelle Dieu l'a élevé *(potentia obedientialis)*. Mais cette puissance obédientielle ne se réfère qu'à Dieu, qui seul peut la mettre en exercice, étant lui seul, cet agent capable d'effectuer ce qui ne lui est pas naturellement impossible.

Cette puissance de l'humanité de Jésus-Christ n'est pas seulement instrumentale ; elle est aussi une puissance morale ; plus que cela : Suarez et un grand nombre de théologiens la regardent comme une capacité physique d'accomplir toutes les choses qui dépassent l'ordre de la nature, tels que les miracles et l'infusion de la grâce dans les âmes. Sans entrer dans la question laissée à la libre discussion des théologiens catholiques, de savoir si cette puissance doit être considérée comme physique ou seulement morale, — ce qui n'est point nécessaire pour le but que je me propose,

1 S. Mat. viii. 2, 3.

je peux affirmer de nouveau, conformément aux opinions des uns et des autres : (1) Le Christ, en tant que Dieu-Homme, est le chef de l'Eglise. Il est ce chef, en raison de sa dignité, parce qu'il est la partie la plus noble de ce corps moral et mystique qui s'appelle l'Eglise ; en raison de sa domination et de son pouvoir, comme gouverneur suprême de qui dérive toute autorité ecclésiastique ; en raison de sa sanctification parce qu'il a mérité toutes les grâces, institué tous les moyens de sanctification, et qu'il les applique en sa qualité de grand prêtre. (2) Il n'est pas seulement la tête de l'Eglise, mais encore de tous les hommes qui vivent sur la terre, parce que la rédemption est offerte à tous, et que tous sont appelés à devenir membres de son Eglise.

Au Sauveur appartient essentiellement et parfaitement la plénitude de la grâce, et nous pouvons tous la recevoir de cette plénitude. Cette grâce d'union par laquelle il est substantiellement saint, et cette grâce habituelle par laquelle il est aussi sanctifié, sont les sources qui répandent abondamment les grâces dans les âmes humaines, et expriment ce par quoi on dit que le Christ est le principe de la sanctification de tous les enfants de Dieu *(Gratia Capitis ou Capitalis).*





CHAPITRE VI

L'ÉTAT SURNATUREL DANS SES RAPPORTS AVEC LE SAINT-ESPRIT, — LA TROISIÈME PERSONNE DE LA SAINTE-TRINITÉ.

Il est impossible de se former des idées nettes et précises sur les rapports de l'âme du juste avec le Saint-Esprit, troisième Personne de la Sainte Trinité, si l'on ne se rappelle les noms et les caractères particuliers à cette troisième Personne, ce qui la distingue du Père et du Fils. Nous avons trois caractères principaux, à savoir : — l'Esprit-Saint, c'est-à-dire sa sainteté personnelle et sanctifiante ; sa charité ou son amour personnel ; et *Donum*, le don de Dieu par excellence.

I. LE NOM DU SAINT-ESPRIT.

1. Le nom de Saint-Esprit indique la troisième Personne qui procède de la volonté divine. Ce nom, par lui-même,

n'est pas bien déterminé, ni très défini. Il pourrait également s'appliquer au Père et au Fils. Mais, comme l'origine de la troisième Personne n'a rien qui lui soit semblable dans les choses créées, nous ne trouvons pas pour l'exprimer un nom précis et déterminé comme celui de Fils, qui désigne la génération de la seconde Personne ; et, c'est pour ce motif qu'on doit avoir recours à l'emploi d'un nom moins précis pour signifier l'origine de la Troisième Personne, qui procède du Père et du Fils comme le souffle d'un être vivant. Ce nom, cependant, d'après l'usage, autorisé par la Sainte Ecriture, par les Pères de l'Eglise, aussi bien que par la tradition universelle, est un nom *relatif* ou personnel, indiquant celui qui procède du principe essentiellement saint qu'est la volonté du Père et du Fils, et qui est essentiellement la sainteté soupirée *(spirata)*.

Ce mot *spiratio*, qu'on me permettra de traduire par *soupir extérieur*, dans une nature purement spirituelle par opposition à l'intelligence, ne peut pas signifier autre chose que l'acte de la volonté. Il y a dans le nom une sorte de convenance, comme dans le mot *esprit*, qui, employé par rapport aux choses corporelles, signifie une certaine impulsion, un pouvoir moteur. Dans les choses spirituelles, c'est le pouvoir moteur de la volonté ; et ainsi, dans nos saintes Lettres, ce mot est usité en maints passages pour indiquer le principe moteur de la volonté. Saint Jean nous dit que : « L'Esprit souffle où il veut. »[1] Nous lisons dans saint Paul : « Parce que tous ceux qui sont poussés par l'Esprit de Dieu, sont les enfants de Dieu. »[2] Le prophète Ezéchiel nous

1 S. JEAN, III. 8.
2 Rom. VIII. 14.

représente en ces termes ce qu'il a vu dans sa vision : « Chacun d'eux marchait devant soi. Ils allaient où les emportait l'impétuosité de l'esprit, et ils ne retournaient point lorsqu'ils marchaient. »[1] Saint Thomas conclut que c'est avec raison et en toute convenance qu'on donne le nom d'Esprit à cette Personne divine, parce qu'elle procède de la volonté.

Le rapport à la volonté devient encore plus apparent par l'addition du qualificatif saint. Ce mot signifie et déclare qu'il y a procession d'un principe qui est saint. La sainteté réside dans la volonté comme la sagesse dans l'intelligence. De même que nous désignons le Fils par le nom de Sagesse, parce qu'il procède de l'intelligence ; ainsi nous disons que l'Esprit est saint, parce qu'il procède de la volonté.

C'est la raison pour laquelle, dans les saintes Ecritures, les œuvres de sanctification sont particulièrement attribuées au Saint-Esprit. Quoique ces œuvres viennent des trois Personnes divines, elles portent l'empreinte d'une similitude toute spéciale avec le caractère personnel du Saint-Esprit ; elles lui sont donc attribuées afin de manifester ce caractère personnel. C'est ce que nous remettent bien en mémoire les paroles de saint Paul : « L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné. »[2] — « Les fruits de l'Esprit au contraire sont la charité, la joie, la paix, la patience, etc.. »[3] — « Or, c'est un seul et même Esprit qui opère toutes ces choses (les dons spirituels), distribuant à chacun selon qu'il lui plaît. »[4] — « En qui vous

1 Ezech. I. 12.
2 Rom. V. 5.
3 Gal. V. 22.
4 I. Cor. XII. 11.

aussi, après avoir entendu la parole de vérité, l'Evangile de votre salut, et y avoir cru, avez été scellés du sceau de l'Esprit-Saint qui avait été promis. »[1] Notre-Seigneur Jésus-Christ, en soufflant sur les Apôtres, leur donna le Saint-Esprit pour la sanctification des hommes. [2]

Le Catéchisme du Concile de Trente nous donne une exposition très lucide de cet enseignement : « Il est certains effets admirables et certains dons des plus riches de l'Esprit-Saint qu'on dit tirer de lui leur origine et en émaner comme d'une source inépuisable de bonté. C'est que, en effet, bien que les œuvres extrinsèques de la Très Sainte Trinité soient communes aux trois Personnes, il n'en est pas moins vrai que beaucoup de ces œuvres sont spécialement attribuées au Saint-Esprit, pour nous faire comprendre qu'elles sont le résultat de l'amour infini de Dieu envers nous. Car, comme le Saint-Esprit procède de la divine volonté pour ainsi dire embrasée d'amour, nous pouvons comprendre que ces effets, qui lui sont particulièrement attribués, proviennent de l'extrême amour de Dieu envers nous. » (Part. I., chap. IX. ; quest. 7).

Enfin, il n'y a pas de notion plus commune parmi le peuple chrétien que celle qui lui fait attribuer les œuvres de la sanctification au Saint-Esprit, comme celles de la création au Père, et celles de la Rédemption au Fils, manière de parler qui nous a été transmise depuis les temps d'Origène.

2. LE SAINT-ESPRIT : AMOUR OU CHARITÉ.

2. Le titre d'Amour ou de Charité, en tant qu'appliqué à l'Esprit-Saint, ne demande pas de très longues explications,

1 Eph. I. 13.
2 S. JEAN XX. 22.

après ce que nous avons déjà dit en établissant que cet Esprit divin procède de la volonté du Père et du Fils. Ce nom ne se rencontre pas dans la Sainte Ecriture comme un nom propre et particulier au Saint-Esprit, parce que l'amour est commun aux trois Personnes divines. Cependant saint Augustin applique au Saint-Esprit le texte « *Dieu est charité.* »[1] Les Pères de l'Eglise en font également l'application d'une manière toute particulière à la troisième Personne, d'accord en cela avec les saintes Lettres qui attribuent à l'Esprit-Saint les œuvres de charité. Saint Grégoire le Grand donne comme un axiome cette expression : « Le Saint-Esprit est amour. » L'Eglise, dans ses hymnes au Saint-Esprit, chante : « *Fons vivus, ignis, charitas,* source de vie, feu, amour. » — « Il est l'amour ou la sainteté des deux autres Personnes. » (Conc. Tolet., xi).

Saint Thomas nous en donne une explication. *Amour* ne signifie pas seulement l'acte d'aimer, mais encore l'effet, le résultat subsistant qui est produit dans la personne aimée ; lors même que cet effet n'a pas un nom qui lui soit propre et qui signifie formellement le rapport à la personne aimant, comme le mot *parole* signifie le rapport à l'acte de l'intelligence. C'est pourquoi on peut appliquer l'expression de ce mot *amour* aux trois Personnes ; et dans ce sens, *amour* diffère de *Verbe* appliqué à la seconde Personne. Néanmoins, *amour* est un terme très convenable pour exprimer l'effet ou l'acte de la volonté ; et, selon cette signification, le nom appartient en propre au Saint-Esprit. De cette manière, *amour* s'applique à la troisième Personne, comme *sagesse* s'applique à la seconde, parce que l'une et l'autre expression, d'après

1 I. S. JEAN IV. 8.

l'usage, désignent les rapports de procession. *Aimer,* selon la notion que nous avons de ce mot, se prend dans son rapport à l'Esprit-Saint, comme le terme *engendrer* se prend dans son rapport au Fils. La Personne qui procède comme amour, nécessairement procède de la volonté ; et, par conséquent, c'est avec raison qu'on appelle cette Personne *Amour,* comme étant l'amour du Père et du Fils. Saint François de Sales, dans son admirable traité de « L'Amour de Dieu » nous aidera à mieux faire comprendre cet enseignement.

3. S. FRANÇOIS DE SALES EXPLIQUANT QUE LE SAINT-ESPRIT EST L'AMOUR DU PÈRE ET DU FILS.

3. « Le Père éternel, voyant l'infinie bonté et beauté de son essence, si vivement, essentiellement et substantiellement exprimée en son Fils, et le Fils voyant réciproquement que sa mesme essence, bonté et beauté est originairement en son Père comme en sa source et fontaine, hé ! se pourrait-il fayre que ce divin Père et son Fils ne s'entraymassent pas d'un amour infiny, puisque leur volonté, par laquelle ils s'ayment, et leur bonté, pour laquelle ils s'ayment, sont infinies et en l'un et en l'autre ?

L'amour ne nous treuvant pas esgaux, il nous esgale ; ne nous treuvant pas unis, il nous unit. Or, le Père et le Fils se treuvant non seulement esgaux et unis, ains un mesme Dieu, une mesme bonté, une mesme essence, et une mesme unité, quel amour doivent-ils avoir l'un pour l'autre ! Mais cest amour ne se passe pas comme l'amour que les créatures intellectuelles ont entre elles ou envers leur Créateur : car l'amour créé se fait par plusieurs et divers eslans, souspirs, unyons et lyaisons qui s'entre-suivent, et

font la continuation de l'amour avec une doulce vicissitude de mouvements spirituels ; mais l'amour divin du Père éternel envers son Fils est prattiqué en un seul souspir, eslancé réciproquement par le Père et le Fils, qui en ceste sorte demeurent unis et lyez ensemble. Car, la bonté du Père et du Fils n'estant qu'une très-uniquement unique bonté, commune à l'un et à l'autre, l'amour de ceste bonté ne peut estre qu'un seul amour, parce qu'encore qu'il y ayt deux amans, à sçavoir le Père et le Fils, néantmoins il n'y a que leur seule très-unique bonté qui leur est commune, laquelle est aymée, et leur très-unique volonté qui ayme; et partant, il n'y a aussi qu'un seul amour exercé par un seul souspir amoureux. Le Père souspire cest amour, le Fils le souspire aussi ; mais, parce que le Père ne souspire cest amour que par la mesme volonté et pour la mesme bonté qui est esgalement et uniquement en luy et en son Fils, et le Fils mutuellement ne souspire ce souspir amoureux que par ceste mesme bonté et par ceste mesme volonté, partant, ce souspir amoureux n'est qu'un seul souspir, ou un seul esprit eslancé par deux souspirans.

Et d'autant que le Père et le Fils qui souspirent, ont une essence et volonté infinie par laquelle ils souspirent, et que la bonté pour laquelle ils souspirent, est infinie, il est impossible que le souspir ne soit infiny ; et d'autant qu'il ne peut estre infiny qu'il ne soit Dieu, partant, cest esprit souspiré du Père et du Fils est vray Dieu, et parce qu'il n'y a, ny ne peut avoir qu'un seul Dieu, il est vray seul Dieu avec le Père et le Fils. Mais de plus, parce que cest amour est un acte qui procède réciproquement du Père et du Fils il ne peut estre ny le Père ny le Fils desquels il est procédé, quoyqu'il ayt la même bonté et substance du Père et du Fils;

ains faut que ce soit une troisième personne divine, laquelle avec le Père et le Fils ne soit qu'un seul Dieu. Et d'autant que cest amour est produit par manière de souspir ou d'inspiration, il est appelé Sainct-Esprit. »[1]

4. « DIEU EST CHARITÉ » EXPLICATION.

4. Saint Jean nous dit que Dieu est charité. Ces mots signifient que Dieu est l'amour infini, increé, l'amour subsistant par lui-même, le principe et la source de tout amour créé. Tout ce qu'il y a d'amour répandu dans l'Eglise, sur la terre, au ciel, dans les âmes humaines, n'est qu'une participation, et pour ainsi dire, un rayonnement de cet amour divin. L'amour infini existe entre les trois Personnes de la Très sainte Trinité, et cet amour intrinsèque est l'origine de l'amour de Dieu pour ses créatures. On ne peut pas dire que le Saint-Esprit est la cause formelle qui constitue le Père et le Fils dans cet amour réciproque, mais il est en quelque sorte le terme sans lequel cet amour divin n'existerait pas; il est ce qui constitue l'amour essentiel de la Divinité. En vertu de l'acte pur par lequel est produit le Saint-Esprit, Dieu aime toutes les choses qu'il aime nécessairement, l'essence divine, les attributs divins, les trois personnes de son être, toutes les choses possibles en tant que ces choses sont susceptibles d'être aimées. Il faut comprendre les créatures dans cet acte unique, parce que le Père et le Fils, en s'aimant eux-mêmes, aiment tout ce qu'ils aiment *(diligunt quidquid diligunt)*.

Dieu aime toutes ses créatures. Il les a créées par amour. Parce qu'il les aimait, il a voulu qu'elles soient. Cet amour

1 *Traité de l'Amour de Dieu*, liv, III, ch. XIII.

de Dieu est universel ; mais, pour les âmes des justes, il y a une particulière prédilection de Dieu, qui établit entre ces âmes et Dieu une amitié aussi grande qu'elle est possible entre le Créateur et la créature. Il les élève au-dessus de leur état naturel, les comble des dons les plus excellents et les plus précieux de sa grâce ; et, par ces dons, les fait participants de sa nature divine et les héritiers de son royaume. Et tout cela, provenant, comme c'est le cas, de la charité de Dieu, nous l'attribuons au Saint-Esprit, et nous l'appelons, par appropriation, l'œuvre de la troisième Personne de l'adorable Trinité.

5. LE SAINT-ESPRIT APPELÉ *don*, ET LE *don* DE DIEU PAR EXCELLENCE.

5. Deux fois, la sainte Ecriture désigne l'Esprit-Saint par le titre de *Don*. (1) Saint Pierre disait aux Juifs : « Faites pénitence ; et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ, pour la rémission de vos péchés, et vous recevrez le don du Saint-Esprit. »[1] Pierre répondit à Simon le Magicien : « Que votre argent périsse avec vous, vous qui avez cru que le don de Dieu pût s'acquérir avec de l'argent.[2] Nous pouvons également prendre ce mot dans le même sens, lorsque Notre-Seigneur dit à la Samaritaine : « Si vous connaissiez le don de Dieu ! »[3] Voici en quels termes saint Jean parle de l'Esprit-Saint, en expliquant les paroles du Sauveur : « Ce qu'il entendait de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croiraient en lui. Car l'Esprit n'avait pas

1 Act. II. 38.
2 Act. VIII. 20.
3 S. JEAN IV. 10.

encore été donné, parce que Jésus n'était pas encore glorifié. »[1] La liturgie sacrée emploie ce même mot de *don* au sujet du Saint-Esprit ; nous chantons dans l'hymne de l'Eglise : « *Altissimi donum Dei,* le don du Très-Haut. » On donne ce nom au Saint-Esprit, non seulement parce qu'il nous a été donné dans le temps, — on pourrait également dans ce sens l'appliquer au Fils, mais parce que de toute éternité, par sa propriété personnelle, il est un *don*. Un *don* est ce qui peut être donné gratuitement et par amour. L'amour renferme en lui-même la raison du premier don, ou est en lui-même le premier don, duquel procèdent toutes les autres faveurs gratuites. Par conséquent, dès lors que le Saint-Esprit procède de l'amour, il est un don ; non pas qu'il soit donné en acte, mais parce qu'il est spécialement apte à être donné. Saint Hilaire parle de ce nom comme appliqué à l'Esprit-Saint. « Il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, duquel sont toutes choses ; un seul fils unique, Notre-Seigneur Jésus-Christ, par lequel sont toutes choses ; et un seul Esprit, le *don* en toutes choses. » Saint Augustin fait cette remarque : « Ce n'est pas sans raison que dans la Trinité le Verbe seul est appelé Fils, et que seul le Saint-Esprit est appelé le don de Dieu. » A son tour, le Catéchisme du Concile de Trente, parlant du Saint-Esprit qui procède de la divine volonté en quelque sorte enflammée d'amour, ajoute les paroles que voici : « C'est pour cela que le Saint-Esprit est appelé un don, car, par ce mot de *don,* on entend ce qui est gratuitement et libéralement donné, sans l'esprit d'une rénumération quelconque. Quels que soient donc les bienfaits et les faveurs que Dieu nous ait accordés, — et nous connaissons la parole de

1 S. Jean vii. 39.

l'Apôtre : Qu'est-ce que nous avons que nous ne l'ayons reçu de Dieu, [1] — nous devons avec un cœur pénétré d'une pieuse gratitude, reconnaître que nous les tenons de la munificence et du don du Saint-Esprit. » [2]

Tout ce que je viens de dire, il est facile de le voir, a trait au *don* comme caractère propre et particulier au Saint-Esprit, et en tant qu'il est l'amour essentiel du Père et du Fils. Quant à ce même Esprit-Saint, en tant qu'il est envoyé aux hommes comme un don, et au sens dans lequel on dit qu'il est donné, ce sont là des questions qui trouveront mieux leur place dans le chapitre suivant, où nous traiterons de la mission des Personnes divines, et de leur habitation dans l'âme des justes.

Il est divers autres noms par lesquels on désigne le Saint-Esprit. Je dirai simplement un mot de quelques-uns, parce qu'on les rencontre souvent dans les livres de piété, et parce qu'ils présentent le Saint-Esprit à l'âme sous des aspects plus ou moins attrayants.

6. LE SAINT-ESPRIT, ESPRIT DE VÉRITÉ.

6. Il est appelé l'*Esprit de vérité*. Notre Sauveur lui-même lui donne ce nom : « L'Esprit de vérité, que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit point et ne le connaît point : mais pour vous, vous le connaîtrez, parce qu'il demeurera avec vous et qu'il sera en vous. » [3] Ailleurs, il dit encore : « Lorsque le Consolateur sera venu, cet Esprit de vérité qui procède du Père, que je vous enverrai de la part

1 I. Cor. IV. 7.
2 Cat. Conc. Trid., P. I., C. IX.
3 S. JEAN XIV. 17.

du Père, il rendra témoignage de moi. »[1] On l'appelle *Esprit de vérité* (1) parce qu'il procède de la vérité, c'est-à-dire du Verbe ; (2) parce qu'il est envoyé pour annoncer la vérité ; (3) parce qu'il est l'amour substantiel de la vérité, qu'il conduit les hommes à l'amour de la vérité, et qu'il est ainsi opposé au faux esprit du monde. La révélation et l'inspiration de la vérité sont attribuées surtout au Saint-Esprit, parce que c'est là l'œuvre de la plus excellente charité. Nous ne révélons nos secrets intimes qu'à une personne que nous aimons. C'est pourquoi Jésus-Christ a dit, voulant exprimer cette charité : « Je ne vous appellerai plus désormais serviteurs, parce que le serviteur ne sait ce que fait son maître ; mais je vous ai appelés mes amis, parce que je vous ai fait savoir tout ce que j'ai appris de mon Père. »[2] Il n'y a que ceux qui aiment Dieu qui peuvent goûter la vérité. Le Saint-Esprit rend l'homme sage en donnant à son intelligence une grande facilité pour discerner ce qui est bien, et à sa volonté une impression qui l'incline vers ce qui est juste et lui fait embrasser la vérité.

7. LE SAINT-ESPRIT, L'UNION, LE *nexus*, LE LIEN ENTRE LE PÈRE ET LE FILS.

7. Le Saint-Esprit est le *nexus*, le trait d'union entre le Père et le Fils. Les Pères de l'Eglise désignent souvent le Saint-Esprit par l'un ou l'autre de ces titres. Comme il est l'amour procédant de l'amour simultané du Père et du Fils, par lui le Père est dans le Fils et le Fils dans le Père, de la même manière qu'une personne aimante est dans la personne

1 S. JEAN XVI. 26.
2 Ibid. XV. 15.

aimée. Saint Augustin, parlant de ce sujet dans son traité sur la Trinité, s'exprime ainsi : « Que le Saint-Esprit soit l'union des deux, ou leur sainteté, ou leur charité ; ou qu'il soit leur union parce qu'il est charité, ou charité parce qu'il est sainteté, il est évident qu'il est une Personne distincte, en laquelle les deux autres sont unies, par laquelle l'engendré aime la Personne qui l'engendre et en est aimé avec prédilection. »

Eau est encore un titre qu'on donne à l'Esprit-Saint, parce qu'il purifie l'âme, étanche sa soif ; et parce qu'il est une *fontaine vivante* de laquelle coulent les eaux abondantes de la grâce. C'est bien le sens que nous pouvons donner aux paroles de Notre-Seigneur : « Quiconque boit de l'*eau* que je lui donnerai n'aura jamais soif. Mais l'*eau* que je lui donnerai deviendra en lui une fontaine d'eau qui rejaillira jusque dans la vie éternelle. » [1] Dans une autre circonstance, il s'exprime ainsi : « Si quelqu'un croit en moi, il sortira de son cœur des fleuves d'eau vive, comme dit l'Ecriture. Ce qu'il entendait de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croiraient en lui ; car l'Esprit n'avait pas encore été donné, parce que Jésus n'était pas encore glorifié. » [2]

8. LE SAINT-ESPRIT, LA *force* DE DIEU, L'*onction* DONT NOUS SOMMES OINTS, LE *sceau* IMPRIMÉ SUR NOUS, ET LE *gage* QUI NOUS EST DONNÉ.

8. L'Esprit-Saint est encore appelé la *force de Dieu*, comme nous le voyons dans ce passage de l'Evangile de saint Luc : « Tenez-vous dans la ville jusqu'à ce que vous soyez revêtus

1 S. JEAN, IV, 13, 14.
2 S. JEAN, VII, 38, 39.

de la force d'en haut. »[1] Nous le voyons appelé le *Doigt de Dieu* : « Mais si c'est par le doigt de Dieu que je chasse les démons, assurément le royaume de Dieu est venu jusqu'à vous. »[2]

Enfin, nous voyons qu'il est encore appelé dans l'Ecriture l'onction par laquelle nous sommes les oints de Dieu, le caractère par lequel il imprime son sceau sur nous, et le gage ou les arrhes qu'il nous donne. « Or celui qui nous confirme et nous affermit avec vous dans le Christ, qui nous a oints, c'est Dieu même ; lui qui nous a marqués de son sceau, et qui pour arrhes nous a donné le Saint-Esprit. »[3] « Croyant en lui, vous avez été scellés du sceau de l'Esprit qui avait été promis, qui est le gage et les arrhes de notre héritage. »[4] Prêtons donc une oreille attentive à l'exhortation que nous adresse l'Apôtre : « N'attristez point le Saint-Esprit de Dieu, dont vous avez été marqués comme d'un sceau pour le jour de la rédemption. »[5]

1 S. Luc, xxiv, 49.
2 Ibid., xi, 20.
3 2 Cor. i, 21, 22.
4 Eph. i, 13, 14.
5 Eph. iv, 30.





CHAPITRE VII

MISSION DES PERSONNES DIVINES, ET LEUR HABITATION DANS LES AMES JUSTES.

Pour mieux comprendre les rapports des trois Personnes divines avec notre âme, dans l'ordre et l'état surnaturel, il est indispensable de nous reporter à l'enseignement de l'Ecriture et de la théologie sur la mission des Personnes de la Sainte Trinité et leur habitation dans l'âme des justes.

I. CE QU'ON ENTEND PAR MISSION DES PERSONNES DIVINES.

1. Par *mission*, il faut entendre la procession d'une Personne divine d'une autre, en vue d'un rapport à un effet temporel. Deux choses sont requises pour qu'il y ait mission relativement aux Personnes divines : la procession de la Personne qui est envoyée, et un terme, un effet temporel pour lequel vient cette Personne. Cette venue parmi les créatures est temporelle, c'est-à-dire a lieu dans le temps ; la procession est éternelle. Cette double notion se trouve parfaitement

exprimée dans les paroles de notre Sauveur : « Je suis sorti de Dieu, » procession éternelle, — « et je suis venu, » — mission, effet, nouveau mode d'existence dans le temps. « Car je ne suis pas venu de moi-même, mais c'est lui qui m'a envoyé. »[1] Pour qu'une personne soit envoyée, il faut qu'elle commence à exister où elle n'était pas auparavant, ou du moins, qu'elle existe d'une manière dont elle n'existait pas auparavant. Selon la première condition, une Personne divine ne peut pas être envoyée, parce qu'elle est toujours partout. Quant à la seconde condition, une Personne divine n'est pas partout de toute manière. Ainsi, avant l'Incarnation, le Verbe était dans le monde ; mais, par l'Incarnation il est venu d'une autre façon dans *son propre héritage*. Cet autre mode n'implique pas un changement dans la Personne divine, mais signifie quelque effet créé, un changement dans la créature. Une Personne divine est envoyée lorsqu'elle reçoit d'une autre Personne divine la volonté de produire l'effet par lequel elle est unie à la créature, ou par lequel elle se manifeste à la créature. Elle reçoit cette volonté d'une autre Personne, non par conseil ou par ordre, mais en raison de son origine. Mission a donc ici le même sens qu'origine, mais en y ajoutant l'idée d'un effet temporel.

Bien que les trois Personnes divines ne puissent pas être envoyées, toutes les trois peuvent *être données*. Une personne peut se donner elle-même, ou être donnée par elle-même. Ainsi, les trois Personnes divines peuvent venir, mais deux seulement peuvent être envoyées. Chacune d'elles peut venir, suivant le texte : « Si quelqu'un m'aime,.... mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons en lui notre

1 S. JEAN VIII. 42.

demeure. »[1] Les trois Personnes divines ne sont pas envoyées, car on ne dit jamais du Père qu'il est envoyé, parce qu'il ne procède en aucune façon d'une autre Personne. Le Fils et le Saint-Esprit, à proprement parler, sont dits envoyés, parce que ces deux Personnes procèdent, et que le terme de mission leur est appliqué. « Mais lorsque le temps a été accompli, Dieu a envoyé son Fils, formé d'une femme, et assujetti à la loi. »[2] — « Mais lorsque le consolateur sera venu, cet Esprit de vérité qui procède du Père, et que je vous enverrai de la part du Père, il rendra témoignage de moi. »[3]

Notre-Seigneur Jésus-Christ peut être envoyé selon ses deux natures, divine et humaine. Selon sa nature divine, il ne peut être envoyé que par le Père ; selon sa nature humaine, il peut être envoyé par les trois Personnes, parce que chacune d'elles peut donner ordre ou conseil à sa volonté humaine. Mais les Lettres sacrées ne disent jamais que le Christ est envoyé par le Saint-Esprit.

La mission des Personnes divines est *visible* ou *invisible*.

2. LA MISSION VISIBLE DES PERSONNES DIVINES.

2. La *mission visible* a lieu lorsque la Personne envoyée se manifeste visiblement aux hommes. Cette manifestation peut se présenter de deux manières : ou la Personne divine prend une forme ou une nature visible, comme c'est le cas dans l'Incarnation, par laquelle le Verbe se revêtit de notre nature humaine et se montra parmi les hommes ; ou il y a un signe sensible et visible qui signifie particulièrement l'une des

1 S. JEAN XIV. 23.
2 Gal. IV. 4.
3 S. JEAN XV. 26.

Personnes divines, comme la colombe qui indiquait la présence de l'Esprit-Saint au baptême du Christ. C'est pourquoi, d'après l'expression du pieux Suarez, la mission visible peut être *substantielle* ou *représentative*. Dans la mission représentative, il y a deux choses à observer : le signe matériel qui est donné, et sa signification. Le signe est l'œuvre des trois Personnes, parce qu'il est une opération extrinsèque, ce qui est toujours commun aux trois Personnes ; mais la signification ne peut se rapporter qu'à une seule Personne. Ainsi, la mission du Saint-Esprit ne peut avoir lieu sans la mission du Fils, et la mission du Fils sans la mission du Saint-Esprit, comme dans l'Incarnation où l'union hypostatique du Verbe avec la nature humaine fut opérée par la Trinité tout entière, mais ne fut terminée qu'avec le Verbe seul, en qui subsiste l'humanité.

3. DIFFÉRENCE ENTRE LA MISSION VISIBLE DU FILS ET LA MISSION VISIBLE DU SAINT-ESPRIT.

3. Il y a plusieurs différences à remarquer entre les deux missions visibles.

(1) Le Fils, hypostatiquement, personnellement, a pris la nature humaine dans laquelle il a apparu ; le Saint-Esprit n'a fait que se servir de signes sensibles comme d'instruments extérieurs pour se signifier.

(2) Le Fils s'est uni inséparablement à la nature humaine ; le Saint-Esprit ne n'est servi de signes que pour un temps assez court.

(3) Le Fils a pris une nature raisonnable, parce qu'il voulait satisfaire et mériter ; le Saint-Esprit s'est servi de signes dépourvus de la raison uniquement pour signifier quelque chose.

(4) La mission du Christ a été la première et principale mission ; à elle, d'une façon ou de l'autre se rapportaient toutes les autres missions.

4. LA MISSION INVISIBLE DES PERSONNES DIVINES.

4. *La mission invisible* ne s'effectue pas par des signes extérieurs, mais par les dons intérieurs de la grâce. De cette mission nous avons à parler un peu plus longuement dans ce chapitre, parce qu'elle implique des questions importantes qui touchent à notre vie surnaturelle. Ce n'est pas seulement d'une manière visible, mais aussi d'une manière invisible qu'une Personne divine peut devenir présente sous un mode nouveau, ou sous un mode dans lequel elle n'était pas auparavant. Saint Paul nous parle de cette mission invisible : « Mais parce que vous êtes enfants, Dieu a envoyé dans vos cœurs l'esprit de son Fils, qui vous fait crier : Abba, Père. » [1] Comme nous l'avons dit, aucune mission d'une Personne divine ne peut se comprendre, si nous ne supposons pas un changement dans la créature. Ce changement, opéré par la mission invisible, n'est pas autre chose que l'impression de la grâce sanctifiante, qui est une habitude infuse dans l'âme, et élève l'homme à l'état surnaturel. Or, dès lors que tout effet sanctifiant est approprié au Saint-Esprit par ce don de la grâce sanctifiante, on dit que le Saint-Esprit est envoyé, bien que les trois Personnes divines viennent à l'âme par la grâce sanctifiante. C'est bien le sens de ces paroles du Sauveur : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons en

1 Gal. IV. 6.

lui notre demeure. » [1] De même que dans la première grâce, ou plutôt dans la première justification, les Personnes divines sont envoyées, ainsi sont-elles pareillement envoyées dans la seconde grâce, ou dans chaque augmentation de la grâce sanctifiante.

5. LA MISSION INVISIBLE A LIEU PAR LE MOYEN DE LA GRACE SANCTIFIANTE.

5. Puisque, outre la grâce sanctifiante, il y a d'autres dons surnaturels, tels que les grâces gratuitement données, par exemple, le don des miracles, le don de prophétie et autres semblables, les théologiens se demandent si la mission invisible n'a lieu que par la grâce sanctifiante, ou si elle a lieu aussi par les autres dons surnaturels. On peut répondre que tout don surnaturel contient en soi les éléments requis pour une mission divine ; il n'en est pas moins vrai qu'il est plus conforme à la manière dont s'expriment les Ecritures de dire que le Saint-Esprit n'est envoyé que par la grâce sanctifiante. On dit que le Saint-Esprit est envoyé lorsqu'il nous est donné, afin qu'il demeure et habite en nous comme dans un temple. Or, cette demeure, cette habitation ne s'établit dans l'âme que par la grâce sanctifiante. D'où il suit que la mission proprement dite, se réduit à ce qui est opéré dans l'âme par la grâce sanctifiante. Je ferai remarquer aussi qu'une mission visible a toujours pour but d'effectuer ou de manifester une mission invisible, parce que toutes les choses de ce monde, principalement les œuvres surnaturelles, sont ordonnées par Dieu en vue de la sanctification et du salut

1 S. JEAN XIV. 23.

des créatures raisonnables. Toutefois, il ne faut pas en conclure que la mission visible a nécessairement et toujours lieu en même temps que la mission invisible. La mission visible du Saint-Esprit au baptême du Christ ne signifiait pas que le Sauveur n'était sanctifié qu'à ce moment, mais signifiait cette sanctification qui embellissait son âme, même dès l'instant de sa conception. Deux questions importantes se présentent ici, et nous allons les traiter, parce qu'elles ont une relation nécessaire avec la vie surnaturelle de l'âme et avec la véritable intelligence de cette vie.

6. DEUX QUESTIONS IMPORTANTES.

6. (1) Dans la mission invisible, non seulement les dons créés, mais encore les Personnes divines sont-elles substantiellement données à l'âme ?

(2) L'habitation divine est-elle propre au Saint-Esprit, ou ne lui est-elle attribuée que par appropriation ?

(1) Réponse à la première question.

(1) Au sujet de la première question, nous devons supposer que, dans la justification d'un homme, il y a infusion de quelque don créé, physiquement permanent, qui, en informant l'âme, la sanctifie. Ce don s'appelle la grâce sanctifiante. De plus, comme on dit que par ce don, les Personnes divines deviennent présentes dans l'âme, on peut se demander si, dans ce cas, la mission des Personnes divines n'a lieu que par le don créé. La réponse à donner, d'accord avec l'opinion commune des scolastiques, c'est que, dans la mission invisible, ce ne sont pas seulement les dons créés qui nous sont donnés, mais aussi les Personnes divines. Cette assertion s'appuie

sur plusieurs passages de la sainte Ecriture : « L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit, qui nous a été donné. » [1] Dans ce texte, ou il faut prendre la charité comme un don incréé, et, comme tel, on dit que le Saint-Esprit nous pénètre pour ainsi dire comme une certaine qualité surnaturelle ; ou il faut la prendre comme un don surnaturel créé, et, dans ce sens, on dit que le Saint-Esprit, auteur de ce don, est donné avec lui.

Le Christ lui-même rend distinctement témoignage que le Saint-Esprit est donné et envoyé : « Je prierai mon Père, et il vous donnera un autre consolateur, afin qu'il demeure éternellement avec vous, l'Esprit de vérité, que le monde ne peut recevoir... Mais lorsque le consolateur sera venu, cet Esprit de vérité qui procède du Père, que je vous enverrai de la part de mon Père, il rendra témoignage de moi... Il vous enseignera toute vérité. » [2]

Le Saint-Esprit nous est donné de telle manière qu'on dit qu'il habite en nous et que nous devenons ses temples : « Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu, et que l'esprit de Dieu habite en vous ? » [3] — « Ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint-Esprit qui réside en vous, et qui vous a été donné de Dieu, et que vous n'êtes plus à vous-mêmes ? » [4] — « Car vous êtes le temple du Dieu vivant, comme Dieu dit lui-même : J'habiterai en eux, et je m'y promènerai ; je serai leur Dieu, et ils seront mon peuple. » [5]

1 Rom. v. 5.
2 S. Jean xiv. 16 et s. ; xv. 26 ; xvi. 13.
3 1 Cor. iii. 16.
4 1 Ibid. vi. 19.
5 2 Ibid. vi. 16.

Le Saint-Esprit, habitant en nous, nous vivifie, nous pousse au bien, nous excite à une confiance filiale, nous rend témoignage que nous sommes les enfants de Dieu, soutient notre faiblesse, sollicite pour nous *par des gémissements ineffables ce qui est conforme à Dieu, car celui qui pénètre le fond des cœurs, entend bien quel est le désir de l'Esprit.* [1] Dans toutes ces expressions dont se sert l'Apôtre saint Paul, nous ne voyons pas qu'il soit en rien question d'un don créé ou accidentel, mais bien de la Personne du Saint-Esprit, qui n'habite pas seul en nous, mais ensemble avec le Père et le Fils. Au Saint-Esprit, cependant, est appropriée cette œuvre sanctifiante.

Ces expressions et d'autres semblables, que nous rencontrons si fréquemment dans la Sainte Ecriture, ne trouvent pas une explication suffisante ; ni leur réalisation dans la seule infusion de la grâce créée : il faut donc supposer dans un sens plus propre, la mission directe des Personnes divines. Les extraits que les théologiens empruntent aux saints Pères pour prouver cette doctrine sont nombreux et de toute clarté. Les auteurs scolastiques l'enseignent eux-mêmes en termes explicites ; et nous parlons ici de ceux qui ont écrit avant le Concile de Trente, aussi bien que de ceux qui ont traité ce sujet depuis le Concile. La sainte assemblée elle-même, dans les enseignements qu'elle nous donne sur la grâce créée, n'exclut point la grâce incréée qui est donnée aux justes, selon les expressions de saint Epiphane : « La Très Sainte Trinité n'a que l'âme du juste pour son temple et son saint tabernacle. En elle habite l'unique divinité infinie, la seule divinité imperceptible, incompréhensible, invisible et ineffable,

1 Rom. 11 et s.

Dieu seul se connaît et se manifeste lui-même à qui il veut. » C'est pourquoi le saint Docteur ajoute cet avertissement : « Conjurez le Père qu'il daigne vous donner le Fils, vous révéler le Saint-Esprit, vous accorder la faveur de l'avoir en vous, afin que, vous étant donné, cet Esprit vous révèle toute la science du Père, du Fils et du Saint-Esprit. » [1]

(2) Réponse à la seconde question.

(2) La seconde question proposée à nos considérations est celle-ci : L'habitation de Dieu dans l'âme est-elle propre au Saint-Esprit, ou ne lui est-elle attribuée que par appropriation ?

On ne cite que le témoignage d'un seul théologien, le remarquable et savant Pétau, soutenant l'opinion qui veut que cette habitation de Dieu dans l'âme soit en un certain sens propre au Saint-Esprit. Il ne nie pas, il est vrai, que cette habitation soit commune aux trois Personnes ; mais il pense que, d'après la doctrine des Pères, on peut dire qu'il y a une manière spéciale, un point de vue particulier, selon lesquels la Personne du Saint-Esprit se porte dans l'âme des justes, mode d'habitation qui ne s'applique pas de la même façon aux autres Personnes. Il ne prend pas sur lui d'affirmer cette opinion, et il ne va pas jusqu'à déterminer la condition ou la nature de cette habitation sous sa forme spéciale, parce que, dit-il, l'opinion n'a pas encore été suffisamment établie. Mais il pense que, de même que dans le Christ-Homme habitent les trois Personnes divines, bien que, cependant, le Verbe y habite d'une manière spéciale, parce qu'il est, pour ainsi dire, la forme faisant cet homme Dieu et Fils de

1 Voy. *Prælectiones Dogmaticæ;* Pesch, *S. J.*, *Tract. de Deo Trino : De Missione Personarum.*

Dieu ; — ainsi le Saint-Esprit, d'après son caractère personnel, est, peut-on dire, la forme qui sanctifie les justes et les fait enfants adoptifs de Dieu.

J'ai hâte de dire que cette opinion n'est généralement pas adoptée par les théologiens, et que toutes les raisons données par le savant auteur pour appuyer sa thèse, peuvent suffisamment s'expliquer par la doctrine de l'appropriation. Qu'il me soit donc permis d'affirmer clairement la proposition admise par l'unanimité des théologiens : Une seule Personne de la Trinité ne peut habiter à l'exclusion des deux autres. Cet enseignement est certain d'après la doctrine universellement soutenue à propos de la *circuminsession* des Personnes, ou l'habitation nécessaire des trois Personnes divines l'une dans l'autre ; et, aussi d'après cette autre doctrine, également admise par tous, que toutes les opérations extrinsèques sont communes aux trois Personnes. Les Personnes de la Sainte Trinité produisent, toutes les trois, la grâce créée dans l'âme ; toutes les trois, par un seul et même acte, aiment les justes de cet amour que nous appelons l'amour d'amitié. En outre, il n'y a aucune union hypostatique ou personnelle entre un juste et la Personne divine ; et, à part la fonction hypostatique, toutes les autres relations extrinsèques des Personnes sont communes. Ajoutons que le langage de l'Ecriture sainte nous dit que non seulement le Saint-Esprit, mais aussi le Père et le Fils, habitent dans notre âme, selon les paroles du Sauveur lui-même : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons en lui notre demeure. » [1] De là, ces expressions de saint Jean Chrysostôme : « Le Saint-Esprit étant présent, le Christ doit aussi être présent ; partout où est présente une

1 S. JEAN XIV. 23.

hypostase ou une Personne de la Trinité, là est présente la Trinité tout entière. Elle est inséparable en elle-même ; elle est unie par toutes les perfections. »

Pour répondre à l'objection qu'on peut tirer de la doctrine que c'est le propre du Saint-Esprit d'être donné, et que c'est à lui personnellement que s'applique le nom de *Don*, il est nécessaire de remarquer que *être donné* contient deux éléments : l'un qui joint le don à son terme, et cette jonction est commune à la Trinité ; l'autre qui est la procession de la volonté ou de l'amour du Père et du Fils, et celui-ci n'est pas commun, mais est le propre de la troisième Personne. Le Saint-Esprit, par conséquent, a un caractère spécial et personnel de DON, *ex parte termini a quo, non ex parte termini ad quem*, selon l'expression consacrée par le langage technique.

Après avoir établi que l'habitation divine dans l'âme est commune aux trois Personnes de la Trinité, nous devons ajouter une autre proposition, à savoir, que cette habitation, étant l'œuvre de la sanctification, est à juste titre attribuée au Saint-Esprit par appropriation. Dès lors que le Saint-Esprit, en vertu de sa procession, est *amour* et *don*, l'habitation divine dans l'âme du juste lui est appropriée avec raison, parce que, dans cette habitation, le don incréé est conféré par amour ; et, par conséquent, cette habitation a une ressemblance particulière avec la propriété personnelle du Saint-Esprit. Pour expliquer cette appropriation plus complètement, il suffira d'exposer les propositions suivantes :

7. TROIS PROPOSITIONS QUI EXPLIQUENT LA RAISON DE CETTE APPROPRIATION AU SAINT-ESPRIT.

7. (1) Comme le Saint-Esprit est l'*amour subsistant* plutôt que le Père et le Fils, si, par impossible, l'habitation divine

dans l'âme n'était pas commune aux trois Personnes, le Saint-Esprit, par suite de sa prérogative personnelle, n'en habiterait pas moins dans l'âme des justes, qui sont ses amis. Car la raison de cette habitation est la charité mutuelle.

(2) De même que le Père sans le Fils serait ἄλογος, (sans intelligence), ainsi le Père et le Fils, sans le Saint-Esprit, seraient sans amour ; car c'est nécessairement par amour que procède le Saint-Esprit. On peut donc justement dire que le Père et le Fils aiment par le Saint-Esprit. Or, puisque l'habitation divine dans les âmes est une œuvre d'amour, le Père et le Fils, peut-on dire, habitent en nous par le Saint-Esprit. D'autre part, le Saint-Esprit n'habite pas en nous par le Père et le Fils, parce que, lui, en aimant, ne produit aucun effet intrinsèque dans la Trinité, ni en aucune autre Personne divine. Il ne faut pas prendre ces termes dans le sens que le Saint-Esprit habite en nous d'une manière spéciale ou différente des autres Personnes, parce qu'il n'habite pas en nous par un amour distinctif, mais comme signifiant qu'il a une propriété ou un caractère personnel que n'ont pas le Père et le Fils.

(3) La grâce créée, considérée par rapport à sa cause efficiente, appartient également à chacune des trois Personnes ; mais considérée par rapport à sa cause exemplaire, elle signifie plus expressément le Saint-Esprit comme son modèle et son type. De même que la sagesse créée représente plus explicitement la sagesse incréée, ainsi l'amour créé représente plus explicitement l'amour incréé.

A ce triple point de vue, l'habitation divine dans les âmes a donc une similitude toute spéciale avec la propriété personnelle du Saint-Esprit ; et, conséquemment, lui est justement attribuée. [1]

1 Voy. *Prælect. Dogmat.* ; Pesch, *De Missione Personarum Divinarum.*



CHAPITRE VIII

COMMENT DIEU HABITE DANS L'AME : AUTRES EXPLICATIONS.

D'autres questions relatives à l'habitation de Dieu dans l'âme demandent à être soigneusement étudiées, si nous voulons mieux comprendre les rapports de notre âme avec Dieu dans l'état surnaturel.

I. DANS LA MISSION INVISIBLE, LA GRACE CRÉÉE EST LE FONDEMENT DU NOUVEAU RAPPORT PAR LEQUEL L'AME EST UNIE A DIEU.

1. Le premier de ces points, c'est que, dans la mission invisible, la grâce créée, que le Saint-Esprit produit dans l'âme, est par sa nature le fondement du nouveau rapport par lequel l'âme est unie à Dieu ; la fin ou le terme de ce rapport est la Très sainte Trinité. En vertu de ce rapport, Dieu devient notre Dieu, parce qu'il est avec nous et qu'il est

possédé par nous. Saint Bonaventure l'explique ainsi : « Le Saint-Esprit est un don dans lequel nous sont conférés tous les autres dons, parce qu'il est la base de tout don ; mais il n'exclut pas le don créé. Lorsqu'un homme tient un cheval par la bride, on dit qu'il tient le cheval, et on ne veut pas dire par-là qu'il ne tient pas la bride, parce que c'est en tenant celle-ci qu'il tient le cheval : ainsi, quand nous disons que le Saint-Esprit est appelé la substance des dons, ce terme n'exclut pas, mais implique plutôt le don créé. » Pour dire que le Saint-Esprit nous est donné, nous n'avons pas d'autre raison, si ce n'est qu'il est en nous de telle sorte que nous pouvons le posséder ; et qu'il n'est possédé par nous que quand nous avons l'habitude, ou la qualité, ou le don par lequel nous pouvons jouir de lui ; et c'est là le don créé de la grâce.

2. LE DON CRÉÉ EST INSÉPARABLE DU DON INCRÉÉ

2. Le don créé et le don incréé ne sont point séparables ; c'est-à-dire que l'habitation du Saint-Esprit dans l'âme ne peut pas avoir lieu sans la grâce créée ; et, on ne peut pas dire que le don du Saint-Esprit seul sans la grâce nous ferait les enfants adoptifs de Dieu, ou que ce serait possible ; de même qu'il serait faux de supposer que la Personne divine pourrait être envoyée dans l'âme, y habiter réellement et en vérité par une union extérieure, sans produire dans l'âme elle-même un changement et une rénovation intérieure.

3. MODE SPÉCIAL DE L'HABITATION DE DIEU DANS L'AME EN OUTRE DE SON *immensité*. (S. THOMAS).

3. A propos des rapports de l'âme enrichie de la grâce et du Saint-Esprit, on se demande encore de quelle manière

spéciale Dieu peut être présent dans l'âme, si ce n'est par son immensité, en vertu de laquelle il est également présent en toutes choses. Saint Thomas répond à cette question : « Dieu est présent d'une manière commune en toutes choses, par son essence, par son pouvoir et par sa présence, comme une cause est dans les effets qui participent à sa bonté. Mais au-dessus de ce mode de présence, commun à toutes les choses, il en est un autre qui est particulier aux créatures raisonnables, dans lesquelles on dit que Dieu est présent comme une chose connue est en la personne qui la connaît, comme la personne aimée est en celle qui l'aime *(sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante)*. Et comme, en connaissant et en aimant, une créature raisonnable atteint Dieu, ou arrive par cette opération jusqu'à lui, ainsi, selon ce mode spécial, on dit que Dieu, non seulement est dans la créature raisonnable, mais qu'il habite en elle comme en un temple. Par ce don même de la grâce sanctifiante, le Saint-Esprit prend possession de l'homme, habite en lui ; et c'est ainsi que le Saint-Esprit est donné et envoyé. » Cette connaissance et cet amour n'ont pas, pour être présents, nécessairement besoin de certains actes ou de quelque exercice actuel ; il suffit qu'ils soient dans l'âme comme une habitude, comme une qualité permanente, parce que l'Esprit-Saint habite même dans les enfants baptisés, qui sont encore incapables d'un acte de raison ou de volonté.

L'amour dont il est ici question doit être mutuel, — c'est-à-dire l'amour d'amitié entre Dieu et l'homme. L'amitié dans sa notion même, est un amour réciproque de bienveillance. C'est pourquoi Dieu est dans l'âme des justes, non seulement dans le sens d'un effet ou d'une affection, mais dans le sens de la présence particulière de l'amour et de la personne

aimée, et se communiquant à l'homme de telle sorte qu'il puisse trouver jouissance et plaisir dans cette présence et dans les fruits qui en découlent. Du fait qu'il y a véritable amitié entre Dieu et l'homme, il suit que cet union intime est réelle, autant que la chose est possible, et que ce n'est pas simplement une union reposant uniquement sur l'affection. Saint Thomas dit que l'union par rapport à l'amour peut avoir lieu de trois manières. Dans la première, l'union est la cause de l'amour, et c'est ce qu'il appelle l'union de ressemblance ou de similitude. Dans un autre sens, l'union est essentiellement l'amour lui-même ; elle est le produit de l'adaptation et de l'accord des affections. Au troisième sens, l'union est l'effet de l'amour ; c'est là l'union réelle que la personne qui aime cherche à obtenir avec la personne ou la chose aimée.

Par conséquent, cette amitié entre Dieu et l'homme juste est un nouveau titre qui réclame la présence intime de Dieu dans l'âme de telle sorte que, si Dieu n'y était pas présent par son essence, il viendrait dans l'âme et y établirait sa demeure en raison de cette amitié. C'est comme dans l'humanité du Christ et dans le Très Saint Sacrement de l'Autel ; si Dieu n'y était pas présent par son immensité, il y serait en vertu de l'union hypostatique ; et ainsi il y est présent d'une manière spéciale et réelle. On dit aussi avec vérité que le Saint-Esprit est substantiellement dans l'âme juste ; non parce que de l'union de l'âme et du Saint-Esprit il résulte un être physique, puisque, à ce point de vue physique, l'union est accidentelle, mais parce que le Saint-Esprit en substance viendrait à cette âme même s'il n'était pas déjà en elle, tant est réel le sens de cet union. Le pieux et savant Suarez décrit ainsi cette union : « Parce que cette union est

un lien d'amitié, non pas comme elle existerait entre égaux ; mais, toutes les proportions gardées (entre le Créateur et la créature), Dieu, en vertu de cette union, demeure dans l'homme comme son Protecteur et son Guide, non seulement en raison de sa providence générale, mais par le titre tout spécial d'amitié. »

Enfin, puisque dans cette amitié il faut toujours tenir grandement compte de la Majesté divine, et puisque aussi, en vertu de cette amitié, le Saint-Esprit demeure en l'homme comme dans un ami avec lequel il est intimement uni, il est de la plus haute importance de ne pas oublier qu'il y reste toujours en sa qualité d'ami qui doit être adoré et traité avec le plus grand respect. Il y demeure comme dans un temple vivant qu'il a lui-même préparé et orné, afin que dans cette âme et par elle il soit convenablement servi adoré et aimé. [1]

4. LE SAINT-ESPRIT NOUS SANCTIFIE PAR LUI-MÊME ET PAR LA COMMUNICATION DE SA SUBSTANCE.

4. D'après ce que nous avons déjà dit, nous pouvons affirmer en toute vérité que le Saint-Esprit nous rend saints par lui-même et par la communication de sa substance. Il faut entendre cette proposition en ce sens que le Saint-Esprit nous sanctifie d'abord effectivement, comme cause efficiente, en répandant la charité de Dieu dans nos cœurs ; puis, en étant pour ainsi dire lui-même le terme, la cause finale, à laquelle nous sommes unis par le lien de la grâce, de la charité et de l'amitié, de telle sorte que l'habitation de

1 SUAREZ, *De Trinitate*, *apud* PESCH., *De Missione Personarum Divinarum.*

l'Esprit-Saint en nous devient l'accomplissement suprême et divin, ou le perfectionnement de notre sanctification. C'est la raison pour laquelle on appelle le Saint-Esprit la grâce incréée, parce que c'est lui, et par conséquent toute la Trinité, qui est donné et conféré à l'âme juste. Tout don surnaturel reçoit très proprement le nom de grâce ; comme ce don est incréé, il peut par appropriation s'appeler grâce incréée, selon les paroles de Saint Augustin : « La grâce de Dieu est le don de Dieu ; mais le plus grand don est le Saint-Esprit lui-même, et c'est pourquoi il est appelé grâce. »

5. DEUX EXEMPLES A L'APPUI DE CETTE DOCTRINE : (1) L'UNION HYPOSTATIQUE DANS L'INCARNATION. (2) LA VISION BÉATIFIQUE AU CIEL.

5. Deux exemples viennent jeter plus de lumière sur la doctrine exposée plus haut : (1) Le premier est l'Union hypostatique ; en raison de cette union, la Personne du Verbe est la grâce spéciale de l'humanité du Christ, non comme grâce informante, mais comme grâce assistante. Dans ce sens, le Saint-Esprit lui-même peut être appelé une grâce interne, lors même qu'il est incréé et qu'il n'adhère pas à l'âme comme une habitude ou une qualité. Nous devons cependant observer qu'il y a quelque chose qui n'est pas adéquat dans cet exemple ; le Verbe, en effet, est uni substantiellement à l'humanité, (puisque dans le Christ il n'y a qu'un seul *Suppositum* ou une seule Personne) ; et le Saint-Esprit n'est uni à l'âme juste qu'accidentellement, ce qui n'empêche pas qu'il y ait présence suffisante pour la grâce interne dans son propre degré. (2) L'autre exemple qu'on

donne pour expliquer cette union, c'est la béatitude céleste. De la même manière que la vie éternelle est la grâce, et que la gloire est la consommation de la grâce ; non seulement la Vision béatifique, mais aussi la lumière de gloire est une certaine grâce interne, et semblablement l'essence divine elle-même, parce que, comme elle est unie à l'intelligence *per modum speciei intelligibilis*, on peut l'appeler une grâce incréée et interne. La raison en est qu'elle est un don surnaturel et increé, puis aussi, qu'en une certaine manière intime et spirituelle, elle est unie et jointe à l'intelligence pour se manifester à elle. Cette union est accidentelle et non point inhérente ; mais, dans un sens plus éminent, cela suffit au but de la grâce intérieure. Il faut en dire autant, toute proportion gardée, de la manière dont le Saint-Esprit et toute la Trinité habite en nous par la grâce,selon ce mode particulier.

6. (1) QUELLE EST LA CAUSE FORMELLE DE LA FILIATION ADOPTIVE ? (2) LE SAINT-ESPRIT EST-IL LA CAUSE FORMELLE DE NOTRE ADOPTION.

6. Ce sujet appelle la discussion de deux autres questions : (1) Quelle est la raison ou la cause formelle de notre filiation adoptive ? et (2) le Saint-Esprit est-il la cause formelle de notre justification ou adoption ? Je traiterai en même temps ces deux points dans les explications que je vais donner. J'espère qu'elles feront ressortir avec plus de clarté l'enseignement communément admis, et feront disparaître les différences apparentes qu'on voudrait relever entre les Pères de l'Eglise orientale et de l'Eglise occidentale, dans les expressions dont ils se servent lorsqu'ils parlent du Saint-Esprit appelé *forme sanctifiante*. Ce terme de *forme* dans

son sens théologique appelle particulièrement notre attention. Dans son acception la plus large, le mot *forme* indique ce qui détermine une chose, ce qui la fait ce qu'elle est. Mais, comme il y a différentes manières de considérer une chose, par exemple, dans son être, dans sa perfection, dans son individualité, nous pouvons comprendre que ce mot ne soit pas toujours employé dans le même sens. Il y a la *forme* informante ou intrinsèque au sujet qui donne à une chose sa réalité, qui détermine et distingue son essence. En ce sens, l'âme de l'homme est la forme intrinsèque du corps ; la grâce, dans ce sens, est la forme de l'état surnaturel, avec la différence que ce n'est ici qu'une forme accidentelle, tandis que, dans le premier cas, il y a forme substantielle, composant, avec la matière, l'être humain complet.

Mais toute *forme* n'est pas intrinsèquement la *forme* qui contribue à composer la nature ou l'essence d'un être. Les philosophes, aussi bien que les théologiens, parlent de *formes efficientes*, de *formes assistantes*, et de *formes exemplaires*. Supposons un esprit pur, produisant par son action dans une autre créature quelque perfection distincte de lui-même ; cet esprit s'appellera la cause efficiente de la perfection produite. Il devient une cause *assistante*, si la perfection qu'il produit exige la continuité de sa présence et de son influence. Quant à la cause *exemplaire*, je ne vois rien de mieux, pour en donner une idée exacte, que les paroles du Docteur angélique : « Il est nécessaire de distinguer deux sortes de cause exemplaire, l'une qui signifie le modèle selon lequel une chose est faite, et il suffit alors qu'il y ait une ressemblance entre l'objet et le modèle ; l'autre ne veut pas seulement qu'un modèle soit simplement représenté dans une œuvre d'art, mais demande un modèle qui, par participation

donne l'être à cette œuvre. Ainsi, nous disons que la bonté de Dieu est l'exemplaire de tout bien, que la sagesse divine est la forme de toute sagesse, parce que la bonté et la sagesse de Dieu sont en même temps le modèle et le principe efficient de toute bonté et de toute sagesse. »

Ces notions à propos de *forme*, une fois bien comprises et acceptées, personne ne peut soutenir que le Saint-Esprit est la *forme informante*, ou la forme intrinsèque, ou la *cause formelle* de notre justification ou adoption. Le Concile de Trente, en effet, enseigne clairement que la cause formelle de notre justification est la grâce sanctifiante. [1] Dans leurs réfutations des erreurs des Eutychiens, les Pères, et, après eux, la théologie traditionnelle, rejettent tout ce qui pourrait donner lieu de supposer qu'une forme intrinsèque quelconque, appartenant à la nature de l'âme, ou que quelque substance incomplète, peut être une émanation de Dieu dans l'œuvre de notre sanctification ; ou, en d'autres termes, que Dieu peut entrer de quelque manière que ce soit dans la composition de l'âme sanctifiée. L'union de la créature avec le Saint-Esprit ne peut pas être une unité de substance ; et le Saint-Esprit ne peut pas exactement être pour les âmes justes ce que l'âme est au corps.

D'autre part, nous reconnaissons que l'Esprit de Dieu, le Saint-Esprit, est non seulement la forme ou la cause *efficiente* mais aussi la forme *assistante* et *exemplaire* de notre justification et de notre adoption comme fils de Dieu. La cause efficiente ou la forme, parce que c'est lui qui opère la justification par le moyen de la grâce. La forme ou la cause *assistante*, car il continue dans les âmes des justes son œuvre

1 Conc. Trid., Sess. VI, chap. VII.

de direction, de lumière et d'impulsion ; — il continue à mettre en action la puissance surnaturelle qu'il leur a donnée. La forme ou la cause *exemplaire*, parce que la grâce, la forme créée de ses fils, est une participation de sa nature ; et la charité qu'il répand dans leur cœur ressemble d'une manière toute spéciale à sa propre personnalité, étant, comme il l'est lui-même, l'amour du Père et du Fils. Dans tout ceci, il ne faut pas perdre de vue qu'une appropriation suffit, et que l'appropriation est la seule chose prouvée et démontrée comme certaine, lorsqu'on attribue cette œuvre et cette habitation divine au Saint-Esprit. Il n'y a rien là qui appartienne exclusivement au Saint-Esprit, parce que cette nature, dont la grâce est une participation, est commune aux trois Personnes, puisqu'elle est l'amour essentiellement infini.

7. LA PRÉSENCE DE DIEU DANS L'AME, D'APRÈS SAINT JEAN DE LA CROIX.

7. Qu'il me soit permis de citer quelques passages des œuvres de cet éminent maître de la vie spirituelle qu'est saint Jean de la Croix. Ils feront saisir plus clairement le sujet dont il est question ici, aussi bien que dans le chapitre suivant : « Pour comprendre ce que c'est que cette union, dit-il, il faut nous rappeler que dans toute âme, même dans celle du plus grand pécheur, Dieu habite et est substantiellement présent. Cette union, cette présence de Dieu dans l'ordre de la nature existe entre lui et toutes ses créatures. Par elle, il les conserve dans leur être, et s'il se retirait d'elles, elles périraient immédiatement et cesseraient d'exister. Et ainsi, quand je parle de l'union de l'âme avec

Dieu, je n'entends pas parler de cette présence substantielle qui est en toute créature, mais de cette union, de cette transformation de l'âme en Dieu par l'amour, qui n'a son accomplissement qu'autant que subsiste la similitude produite par l'amour. C'est pour cette raison que cette union s'appellera l'union de ressemblance, comme l'autre est l'union essentielle ou substantielle ; (dans le sens que la créature cesserait d'être si cette union disparaissait.) Cette dernière présence est naturelle ; la première est surnaturelle ; elle a son effet lorsque deux volontés, celle de Dieu et celle de l'âme, sont devenues conformes l'une à l'autre, que l'une ne désire rien qui soit de nature à déplaire à l'autre. Ainsi l'âme, lorsqu'elle s'est affranchie de tout ce qui est contraire à la volonté divine, est transformée en Dieu par l'amour..... Bien qu'il soit vrai, comme je l'ai dit, que Dieu est toujours dans toutes les âmes, déversant sur elles, et leur conservant, par sa présence, leur être naturel, il n'en est pas moins vrai aussi qu'il ne leur communique pas toujours la vie surnaturelle. Celle-ci, il n'y a que l'amour et la grâce qui la donnent, et toutes les âmes ne s'élèvent pas jusque-là. Celles qui y parviennent, ne sont pas toutes sur le même pied, parce qu'il en est qui atteignent des degrés d'amour plus hauts que les autres. Cette âme, par conséquent, est en communion plus intime avec Dieu, qui est plus avancée en amour, — c'est-à-dire dont la volonté est en plus complète conformité avec la volonté de Dieu. L'âme qui a atteint la conformité et la ressemblance parfaite, est aussi en union parfaite avec Dieu ; elle est surnaturellement transformée en Dieu.... Pour nous donner une idée plus claire de l'une et l'autre union, prenons un exemple : Le soleil frappe une fenêtre de ses rayons ; si les carreaux de cette fenêtre sont tachés et malpropres, le

oleil ne peut pas paraître brillant ni se transformer parfaite-
nent au travers, comme cela aurait lieu s'il ne rencontrait
ni taches ni souillures. Cet effet ne dépend point du soleil,
nais de l'état de la fenêtre, de telle sorte que, si les carreaux
étaient parfaitement limpides, les rayons du soleil les traver-
eraient avec tout leur éclat, se transformeraient pour ainsi
lire en eux, si bien que le verre semblerait ne faire qu'une
eule et même chose avec le soleil, en reproduirait la lumière
lans toute sa réelle vivacité, quoique ce verre, tout en
paraissant identifié avec les rayons lumineux, conserve
oujours très distincte sa propre substance. Nous pourrions
lire alors que le verre est un rayon ou une lumière par
participation. L'âme ressemble au carreau de vitre : la divine
umière de la présence de Dieu, dans l'ordre de la nature,
rappe continuellement sur elle, ou pour mieux dire, habite
ontinuellement en elle. L'âme, alors, par sa soumission, en
e tenant purifiée de toute tache et de toute souillure qui
pourrait lui venir de la créature, — ce qui n'est pas autre
hose que conserver sa volonté en parfaite union avec la
olonté de Dieu, car aimer Dieu, c'est travailler à se détacher
et à s'affranchir de tout ce qui n'est pas Dieu par égard pour
ui ; — l'âme, dis-je, est alors immédiatement illuminée et
ransformée en Dieu. La raison en est qu'il lui communique
on propre être surnaturel, de telle façon que l'âme semble
re Dieu lui-même, et posséder les choses de Dieu. Une telle
nion s'opère lorsque Dieu répand sur l'âme cette grâce
uprême qui fait que le divin et l'âme ne sont plus qu'un, la
ansformation produite rendant l'une participante de l'autre.
âme semble être Dieu plutôt qu'elle-même, et, en vérité,
le est Dieu par participation, quoique, en réalité, elle
nserve sa propre substance naturelle, aussi distincte de

Dieu qu'elle l'était auparavant, tout en étant transformée en lui, comme le verre conserve sa substance distincte de celle des rayons du soleil qui le pénètrent et en font en quelque sorte une lumière, »[1]

8. PRIVILÈGES DES ENFANTS DE DIEU RELATIVEMENT A LA GRACE ET A L'HABITATION DIVINE, SOUS LE NOUVEAU TESTAMENT, COMPARÉS AVEC CEUX DES SAINTS SOUS LA LOI ANCIENNE.

8. Il nous reste à voir combien sont plus éminemment favorisés les enfants de Dieu qui sont enrichis du Saint-Esprit sous la nouvelle Loi, en comparaison des saints de l'Ancien Testament.

Le savant Pétau, après avoir bien étudié les écrits des Pères, croit pouvoir en conclure que les saints de l'Ancien Testament ne sont pas les fils adoptifs de Dieu. Cette opinion est inadmissible, par la raison que l'adoption et la justification sont inséparablement unies ; et parce que les saints de l'ancien Testament avaient la grâce sanctifiante, et étaient les amis de Dieu. Ils avaient donc tout ce qui est requis pour l'habitation du Saint-Esprit. Il n'en est pas moins vrai qu'à un triple point de vue, cette habitation divine est un privilège spécial de la loi nouvelle plutôt que de l'ancienne.

(1) L'ancien Testament, comprenant sous ce titre la loi mosaïque, figurait la grâce, mais ne la conférait pas. Toute grâce accordée dans l'ancienne loi, l'était en prévision des mérites du Christ. Par conséquent, dès lors que la grâce sanctifiante, même sous l'ancien Testament, était l'effet de la mort du Christ, il s'en suit que, dans ce sens, toute

1 *Œuvres de S. Jean de la Croix,* vol. 1., p. 66, 68 et s.

sanctification appartient au nouveau testament ; et, puisque la sanctification est l'habitation divine, celle-ci est donc également la prérogative de la nouvelle loi, et non de l'ancienne ou de la loi du Sinaï.

(2) Dans l'ancien Testament la grâce n'était pas donnée avec autant d'abondance que sous la loi nouvelle. En particulier, la grâce sacramentelle n'existait pas, cette grâce qui constitue une mission et une habitation nouvelle dans les âmes chrétiennes, principalement par le baptême, par la confirmation, et par les saints ordres. Citons les paroles de saint Cyrille de Jérusalem : « Autrefois, dit-il, c'est-à-dire au temps des patriarches, la grâce était bien conférée, mais maintenant elle surabonde. Alors, il est vrai, les saints recevaient une certaine participation au Saint-Esprit ; aujourd'hui, c'est-à-dire depuis le jour de la Pentecôte, ils le reçoivent entièrement et avec plénitude par le baptême. » Le même saint docteur exhorte les catéchumènes à se préparer avec grand soin à la réception des sacrements, parce que, par eux, ils doivent recevoir le Saint-Esprit lui-même.

(3) Jamais, avant le jour de la Pentecôte, le Saint-Esprit n'avait été envoyé avec tant de pompe et un tel apparat de signes extérieurs et d'aussi étonnants prodiges. Saint Augustin écrit à ce sujet : « Quelle signification devons-nous donner aux paroles de l'Evangile : *L'Esprit n'avait pas encore été donné, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié,* si ce n'est que ce don certain et cette mission du Saint-Esprit devaient avoir lieu après la glorification du Christ ? Ce n'est pas à dire qu'il n'y avait aucune mission auparavant, mais il n'y avait jamais eu mission pareille.... Nous n'avons jamais vu nulle part des hommes à qui le Saint-Esprit faisait parler des langues qu'ils ne connaissaient pas, comme la chose

arriva en cette circonstance, alors qu'il était convenable que sa venue fût publiquement manifestée pour montrer que la terre entière, que toutes les nations du monde, parlant des idiomes si divers, croiraient au Christ par le don du Saint-Esprit. »[1]

9. OPINION DU CARD. MANNING SUR CES PRIVILÈGES DES CHRÉTIENS SOUS LA LOI ACTUELLE QU'IL APPELLE LA DISPENSATION DU SAINT-ESPRIT.

9. Telle est bien la doctrine et la manière de penser que le Cardinal Manning expose avec tant de force dans son langage si clair et si élégant : « Nous vivons actuellement sous la dispensation du Saint-Esprit. Nous sommes, en ces temps-ci, confiés aux soins et à la direction de la troisième Personne de la Sainte Trinité, au point que la loi sous laquelle nous sommes est la dispensation de l'Esprit de Dieu, le sanctificateur... Non seulement toutes les grâces qui furent jadis accordées au monde, toutes les grâces qui furent jamais conférées aux saints et aux pénitents d'Israël ; non seulement toutes ces grâces sont encore données dans toute leur plénitude aux membres de l'Eglise, mais il y en a d'autres qui n'avaient pas été répandues auparavant dans les âmes. Israël n'avait pas des sacrements proprement dits. Il n'avait que les ombres des sacrements ; la substance n'était pas encore venue... Or, il faut observer que, en outre et bien au-dessus de toutes les grâces qui furent jamais conférées par l'Esprit de Dieu, avant le jour de la Pentecôte, nous avons reçu la grâce particulière d'une nouvelle dispensation. Nous, qui avons reçu la seconde naissance, qui sommes membres du

1 Voy. *Prælectiones Dogmaticæ* ; PESCH, S. J. *De Missione Pers.*

corps mystique du Christ, nous sommes sous une dispensation du Saint-Esprit, si complète et d'une grâce si multiple et si variée, qu'on ne voit aucune condition de l'homme qu'elle n'embrasse, aucun état dans lequel ne soit donnée une abondance de grâce au-delà de tout ce que nous pouvons concevoir, et proportionnée aux besoins de toute âme prise en particulier. C'est ce que voulait dire Notre-Seigneur : « Je suis venu pour qu'ils aient la vie, et pour qu'ils l'aient plus abondamment. »[1] A cette grâce spirituelle vient s'ajouter la filiation que nous avons reçue. Nous sommes faits enfants de Dieu par adoption. La gloire des enfants de Dieu brille déjà sur nous. »

Le même auteur continue par ces paroles qui sont bien à propos pour terminer ce chapitre : « Mon but a été de faire ressortir cette vérité, afin de montrer que l'état de grâce, dans lequel nous constituait l'habitation du Saint-Esprit dans nos cœurs, et l'excessive abondance de la grâce dans toutes les conditions de la vie chrétienne, nous grandit et nous élève à un ordre surnaturel, à des sommets plus éminents que n'en a jamais connu le monde depuis son origine. Cette élévation de l'homme était surtout réservée à ces derniers temps, — c'est-à-dire, à partir de l'Incarnation du Fils de Dieu. L'état d'un enfant chrétien est bien au-dessus, en grâce et en dignité surnaturelle, de tout ce que Dieu a jamais fait pour ses créatures. »[2]

1 S. Jean x. 10.
2 *Mission Intérieure du Saint-Esprit*, ch. 1. p. 13, 14, 18, 20.



CHAPITRE IX

La Grace, vie surnaturelle de l'ame.

Comme j'ai écrit un traité sur la grâce et ses différentes divisions, dans un ouvrage antérieur, [1] je me bornerai ici à quelques aperçus, principalement sur la grâce habituelle ou sanctifiante qui est la vie surnaturelle de l'âme ; et j'insisterai sur certaines questions importantes, qui entrent dans le cadre de ces réflexions.

I. LA GRACE SANCTIFIANTE, VIE SURNATURELLE DE L'AME : PREUVES ET EXPLICATIONS.

1. La grâce sanctifiante est la vie surnaturelle de l'âme sur la terre. Elle est ce don de Dieu librement répandu sur nous par les mérites de Jésus-Christ pour notre sanctification et notre salut. Elle est un don qui subsiste intrinsèquement

1 *Les Sacrements Expliqués.*

dans l'âme comme une habitude. Elle sanctifie formellement un homme ; elle le rend agréable à Dieu, en fait le fils adoptif de Dieu et l'héritier du royaume des cieux. Elle est le principe et la source des bienfaisantes vertus et des œuvres salutaires, qui mettent l'âme en état de tendre à Dieu, de s'unir à lui, comme à l'Auteur de son être et à la fin de son existence d'ici-bas.

D'après les expressions de la sainte Ecriture, ce qui arrache l'âme à la mort du péché, ce qui rend un homme juste et saint aux yeux de Dieu, ce n'est pas autre chose que la grâce sanctifiante ou habituelle. « Je suis venu, dit notre divin Sauveur, pour qu'ils aient la vie, et pour qu'ils l'aient avec plus d'abondance. »[1] C'est dans ce sens que saint Paul s'exprime, au chapitre V de son Epître aux Romains : « Car comme plusieurs ont été constitués pécheurs par la désobéisssance d'un seul ; de même aussi par l'obéissance d'un seul, beaucoup sont constitués justes. »[2] Saint Jean, dans sa première épître, parle de notre passage de la mort à la vie, accompli par l'amour que nous avons pour nos frères.[3] Saint Pierre exprime ce don de vie, quand il dit: Béni soit Dieu et le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui selon sa grande miséricorde nous a régénérés pour une vive espérance, par la résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts. »[4] Ces textes font une allusion évidente aux dons de la vie surnaturelle, produite dans l'âme par le moyen de la grâce sanctifiante. Ce retour de la mort à la vie nous est représenté avec autorité par l'enseignement du Concile de Trente,

1 S. JEAN, X. 10.
2 Rom. V. 19.
3 1 S. JEAN III. 14.
4 1 S. PIERRE I. 3.

lorsqu'il déclare que le péché originel est la mort de l'âme ; [1] et lorsque, plus loin, il affirme [2] que ce péché est détruit dans l'homme au moment de son baptême et de sa régénération par la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Parmi les Docteurs, si nous faisons appel aux témoignages de saint Augustin et de saint Thomas, nous verrons le premier expliquer comment tous les hommes sont justifiés du péché originel et de toute faute personnelle par Jésus-Christ, et déclarer que cette faveur s'obtient et s'effectue entièrement par la grâce régénératrice de l'Esprit. Saint Thomas a recours à une comparaison pour mieux rendre sa pensée. Il dit que de même que l'âme est la vie du corps, ainsi Dieu est la vie de l'âme ; mais avec cette différence, que l'âme, en tant que vie du corps, en est la cause formelle et intrinsèque, tandis que Dieu est la vie de l'âme comme cause efficiente par le don qu'il lui départit, ou, en d'autres termes, par la grâce sanctifiante.

Nous pouvons en donner une raison générale. La vie surnaturelle de l'âme consiste à pouvoir choisir et accomplir des actes surnaturels et des actes méritoires de la vie éternelle. Ce pouvoir vient de la grâce sanctifiante, sans laquelle l'homme est incapable de rien faire pour son salut, suivant les paroles de saint Paul : « Car nous ne sommes pas capables de former de nous-mêmes aucune pensée, comme de nous-mêmes ; mais c'est Dieu qui nous en rend capables. » [3] Il est évident que la nature seule n'a pas le pouvoir vital suffisant pour produire des actes surnaturels, ou de ces actes

1 Sess. v. can. 2.
2 Sess. v. can. 5.
3 2 Cor. III. 5.

que nous appelons salutaires et méritoires. Ce défaut de la nature exige un remède ; et le pouvoir de faire des actes de ce genre ne saurait venir que de la grâce de Dieu, qu'on peut aussi avec raison, à ce point de vue, appeler la vie surnaturelle de l'âme, puisqu'elle la met à même de vivre de ces actes. C'est la grâce, je l'ai dit, qui nous arrache à l'état du péché qui est la mort de l'âme, et nous rend à la vie des fils adoptifs de Dieu. Voici en quels termes le cardinal Wiseman expose et développe cette pensée : « Avec la science de la grâce que le christianisme nous a d'abord révélée, nous est aussi venue cette doctrine qui nous apprend que l'âme a la vie par le don de cette grâce, et que sa perte entraîne la mort spirituelle. Or la grâce se perd par un péché mortel. C'est là un langage familier à tout enfant catholique qui fréquente un catéchisme. D'où il suit qu'aux yeux de la foi, une âme coupable de péché mortel est aussi réellement morte que l'est un cadavre à côté d'un corps vivant. La vue de cette âme, se mouvant au sein des occupations et des affections de la vie, offre un aussi hideux spectacle que celui d'un corps, qui, les traits immobiles, les yeux éteints, les lèvres d'une froide blancheur, les membres glacés, se glisserait, silencieux, au milieu des emportements d'une danse joyeuse. C'est à quoi ressemble pour un catholique la mort spirituelle, qui se manifeste de différentes manières. Se figure-t-on, par exemple, sainte Monique, se contentant d'exprimer « son regret que son fils soit si étourdi ; mais espérant qu'il deviendra plus sage, » comme plus d'une mère de nos jours parlerait des vices de son enfant, et croirait avoir rendu témoignage à la vertu ? Elle verse des larmes amères ; elle suit son fils d'un pays à l'autre ; elle jeûne et elle prie. Elle languit de chagrin — et pourquoi ? Son fils nous le dit en termes saisissants : *Me*

multos annos fleverat ut oculis suis viverem. Elle croyait, non, elle était convaincue, qu'il était mort spirituellement ; et elle pleurait sur lui comme une veuve pleure sur la mort de son fils unique. »[1]

2. LES DIFFÉRENTS NOMS DONNÉS A LA GRACE.

2. La grâce qui rend la vie à l'âme prend différents noms. On l'appelle grâce *habituelle*, parce qu'elle réside dans l'âme comme une qualité ou une habitude, et pour la distinguer de la grâce actuelle, qui n'est qu'une lumière passagère donnée à l'âme, ou un mouvement imprimé à la volonté. Elle s'appelle grâce *sanctifiante*, parce que c'est par elle que l'âme devient sainte et juste devant Dieu. Elle s'appelle encore grâce créée, parce qu'elle est une perfection finie, distincte, non seulement de l'âme elle-même, mais aussi de Dieu qui la produit ; et encore, pour la distinguer de la grâce incréée, qui est l'Esprit-Saint lui-même, résidant dans l'âme, ou la grâce d'union dans le Christ. Je me permets de faire remarquer que les théologiens du Moyen-âge ne donnaient ce nom de *grâce*, qu'à la grâce habituelle ou sanctifiante, ou à la grâce qui nous rend saints *(gratia gratum faciens,)* nom qu'ils employaient communément pour exprimer et la même grâce et le même genre de grâce. Pour désigner les grâces actuelles, ils se servaient de différentes expressions : le secours divin *(adjutorium divinum)*; l'aide de Dieu qui meut, qui illumine, qui inspire *(adjutorium Dei moventis, illuminentis et inspirantis)*; secours particulier *(auxilium speciale,)* et autres termes équivalents. Il est important de se rappeler

1 *Essai sur les Miracles du Nouveau Testament*, vol. 1 des Essais, p. 217.

cette remarque, lorsqu'on a à consulter ou à expliquer des passages de ces auteurs sur la grâce.

3. LA GRACE SANCTIFIANTE EST UN DON PHYSIQUE ET PERMANENT.

3. Cette grâce sanctifiante existe dans le sens où nous l'avons définie plus haut, c'est-à-dire comme un don permanent de Dieu, par lequel l'homme est fait participant d'une nature supérieure. Les saintes Ecritures l'attestent clairement. Elles enseignent en effet (1) que nous sommes régénérés par la justification ; [1] que génération signifie communication de nature, et que c'est pourquoi nous sommes dits participants de la nature divine. (2) Elles nous appellent de nouvelles créatures en Jésus-Christ. [2] (3) Nous sommes appelés et nous sommes en effet les enfants de Dieu, parce que la semence de Dieu demeure en nous. [3] (4) Il est dit que nous sommes marqués du sceau du Saint-Esprit. [4] Ces expressions et d'autres semblables ne peuvent pas s'expliquer uniquement par des actes transitoires ; ils signifient au contraire un principe permanent qui est implanté en nous. Dans le baptême, les enfants sont justifiés ; ce n'est pas par une infusion d'actes qu'ils le sont, mais par l'infusion de quelque chose de permanent, qui ne consiste pas simplement dans l'opération. D'après le Concile de Trente, l'homme reçoit la grâce infuse, qui devient inhérente à l'âme. [5] A propos de cette définition,

1 S. Jean iii, 5 ; 1 S. Pierre, i, 3 ; Tit. iii, 5.
2 S. Pierre, i, 4. ; 2 Gal. vi. 15 ; Eph. ii, 10.
3 1 S. Jean, iii. 1, 9.
4 Eph. i, 13 ; iv, 30.
5 Conc. Trid., sess. vi, chap. vii et can. ii.

Pallavicini, l'historien du Concile de Trente, rapporte que, « à ceux qui demandaient qu'on déclarât plus expressément que la justification était effectuée par une habitude infuse, les Pères du Concile répondirent que cette doctrine était suffisamment expliquée par le terme *grâce inhérente*, qui signifie stabilité, et s'applique aux habitudes plutôt qu'aux actes. » Sur ce même sujet, nous lisons dans le Catéchisme du Concile de Trente: « Or, la grâce, comme l'a décrété la sainte Assemblée, et comme tous sont tenus de le croire sous peine d'anathème, la grâce ne consiste pas seulement dans la rémission des péchés ; elle est encore une qualité divine, inhérente dans l'âme, et, comme une lumière dont la splendeur enveloppant les âmes, en efface les souillures et leur communique une radieuse beauté. C'est ce que l'Ecriture nous donne à conclure avec évidence, lorsqu'elle dit que la grâce est répandue dans nos cœurs, [1] et qu'elle est le gage du Saint-Esprit. » [2]

Les théologiens ne s'accordent pas sur la question de savoir quelle censure mérite l'opinion qui nie que la grâce soit une chose permanente. Suarez, Bellarmin, etc., pensent que cette opinion est hérétique, parce qu'ils considèrent l'opinion contraire comme de foi, et définie par le Concile de Trente ; tandis que d'autres ne croient pas que la définition du Concile sur ce point soit de foi, l'expression du Concile ne signifiant pas distinctement une chose permanente. Mais tous enseignent que l'opinion contraire est téméraire et tombe sous une censure. Nous pouvons ajouter à cette

1 Tit. III, 6.

2 Eph. I, 14. ; 2 Cor. I, 22 ; V. 5. ; Cat. du Conc. de Tr., P. II., ch. II, Q. 49.

réflexion la quarante-deuxième proposition de Baïus, condamnée par l'Eglise : « La justice, en vertu de laquelle l'impie est justifié par la foi, consiste formellement dans l'obéissance aux commandements, c'est-à-dire dans la justice des œuvres ; elle n'est donc pas une grâce infuse par laquelle l'homme se renouvelle suivant l'homme intérieur, et devienne enfant adoptif et participant de la nature divine, afin que renouvelé de la sorte par le Saint-Esprit, désormais il puisse bien vivre et rester fidèle aux ordres de Dieu. »

4. ERREURS DU PROTESTANTISME TOUCHANT LE DOGME DE LA JUSTIFICATION.

4. Le cardinal Bellarmin, dans son savant ouvrage sur les Controverses, après avoir énuméré les erreurs si multiples et souvent contradictoires du Protestantisme sur le dogme de la justification, ou, ce qui revient au même, sur notre adoption divine, en donne un résumé qui peut se réduire aux quelques lignes suivantes. Toute la controverse à ce sujet peut se ramener à cette simple question : Y a-t-il en nous une cause formelle de la justification qui soit comme un principe intrinsèque à l'âme, et la rende pure et sainte devant Dieu ? Si on répond affirmativement, comme, en effet, on est obligé de le faire par là même tout l'échaffaudage *incohérent* des systèmes imaginés par les hérétiques s'écroule et tombe. Car si la cause formelle de notre justification est une justice inhérente à l'âme, ce n'est donc pas la justice même de Dieu demeurant en nous, (comme l'a soutenu Osiander) ; ou la justice de Dieu, qui nous serait imputée, comme l'enseignent Illyricus et quelques autres ; ou seulement la seule rémission des péchés, sans aucun renouvellement

intérieur, comme le veut Calvin. Et, si la justice inhérente est la cause formelle de la justification, il n'est donc pas nécessaire de recourir à l'imputation de la justice du Christ, pour compléter une justification par ailleurs imparfaite, encore moins à la foi, qui serait comme la main par laquelle nous ferions nôtre la justice de Dieu. En effet, toutes ces erreurs, et d'autres plus ou moins semblables, s'accordent à nier la justice inhérente, et à rejeter une rénovation intérieure ayant pour principe et pour cause un don créé, qui ait l'âme pour sujet, et la transforme à l'image de Dieu. [1]

Nous avons déjà prouvé dans ce chapitre, à l'encontre de ces différentes hérésies, que la grâce qui nous fait les enfants adoptifs de Dieu, aussi bien que justes et saints à ses yeux, est une réalité dans l'âme, une réalité créée, une forme intrinsèque et non extérieure de rénovation spirituelle. Il nous reste à démontrer, contre certaines manières de voir de quelques auteurs catholiques, que cette forme de rénovation spirituelle est distincte de l'âme et de ses opérations ; et, en outre, qu'elle est un don créé, distinct du Saint-Esprit, comme étant la cause formelle de notre justification ; et, distinct aussi de la vertu infuse de charité.

5. LE DON DE LA GRACE EST RÉELLEMENT DISTINCT DE L'AME.

5. Tous les auteurs admettent que, avant le Concile de Trente, la distinction réelle entre l'âme et la grâce n'était pas définie comme article de foi *(de fide)*. Le Concile n'a pas défini la doctrine contenue dans cette proposition en termes absoluments clairs ; cet enseignement ne peut pas non plus

1 Voy. BELLARMIN, *De Justific.*, I, II, c. 2.

se déduire d'aucune de ses définitions sur la grâce. L'assemblée, il est vrai, enseigne que la grâce n'est pas simplement une faveur externe de Dieu, mais quelque chose que Dieu infuse en nous, qui est inhérent à l'âme, nous changeant intrinsèquement, nous faisant justes, et nous rendant les amis de Dieu. Toutes ces choses pourraient être vraies, lors même que la grâce ne serait qu'un mode ou une manière d'être de l'âme, mode opéré en elle par Dieu, sans aucune forme accidentelle, qui serait réellement distincte de l'âme elle-même. Pour ces raisons, quelques théologiens n'admettent pas une distinction réelle entre l'âme et la grâce qui la sanctifie. Toutefois, la proposition qui affirme cette distinction réelle doit être considérée comme certaine. Tel est l'avis de Suarez, qui ne soutient pas qu'elle est de foi, parce que les subtilités métaphysiques n'appartiennent pas au domaine de la foi ; mais qui veut que les définitions de l'Eglise soient toujours prises dans le sens que leur donne l'usage commun des docteurs. Or, ajoute-t-il, aucun d'eux n'a jamais entendu par le mot *grâce* un mode identique à l'âme, mais une forme qui en est réellement distincte.

Le cardinal Mazzella, qui cite Suarez, donne de cette distinction réelle les preuves les plus claires. D'après cette autorité éminente quand il s'agit de la grâce, ce qui a un effet intrinsèque, réel et positif, surpassant tout besoin nécessaire de l'âme, ne peut réellement pas être identifié avec elle. Or, la grâce sanctifiante a bien un effet de ce genre, puisqu'elle nous rend d'une manière véritable et intrinsèque, participants de la nature divine, agréables à Dieu, les fils adoptifs de Dieu ; toutes choses qui appartiennent à l'ordre divin, et sont supérieures aux exigences de toute substance créée. Cette grâce est donc réellement

distincte de l'âme. Empruntant les paroles de Suarez, il donne un exemple à l'appui de ce raisonnement : « C'est comme si quelqu'un disait que Dieu ne pourrait pas faire disparaître les ténèbres de l'air sans le secours de la lumière, par un changement de l'air lui-même, suivant un mode qui serait identique à l'air, mode que la parole serait impuissante à exprimer, l'esprit incapable d'expliquer et de concevoir. » Ainsi on ne peut pas comprendre comment l'âme pourrait, dans sa substance, être changée surnaturellement, être rendue participante de la nature divine, sans l'addition d'une forme réellement distincte d'elle-même, ou comment ce changement ne pourrait avoir lieu que par un mode réellement identifié avec cette âme.

La grâce sanctifiante nous donne un nouvel être, un nouveau genre d'existence, et, pour ainsi dire, une nature nouvelle. Par elle, en effet, nous sommes faits participants de la nature divine ; nous devenons les fils de Dieu, et nous sommes en un certain sens déifiés. La nature nouvelle est un nouveau principe éloigné d'opération, qui demande de nouvelles facultés, en vertu desquelles elle puisse prochainement et immédiatement exercer ces opérations. L'être nouveau que nous acquérons par la grâce sanctifiante, est un être surnaturel ; il est par conséquent le principe éloigné des actions surnaturelles. S'il devait consister dans quelque mode identique à l'âme elle-même, ou à la substance de l'âme, celle-ci aurait le pouvoir de produire des actes surnaturels, et le mode ne serait que la condition requise pour l'exercice de ce pouvoir : supposition qui répugne, et est tout-à-fait impossible.

Pour nous faire une idée plus claire de ce don, en tant qu'il est distinct de l'âme et de sa nature, qu'il me soit permis

de faire remarquer que nous pouvons uniquement supposer qu'il est ou une substance, ou un accident. Mais la grâce sanctifiante n'est pas une substance ; elle n'est pas une substance incréée, parce que, alors, un homme serait formellement justifié par la justice qui fait que Dieu est juste ; ce qui est contraire à la définition du Concile de Trente. Elle n'est pas davantage une substance créée, parce qu'une substance surnaturelle et créée, est chose impossible. Ecoutons saint Thomas : « Toute substance est la nature de la chose elle-même, ou une partie de cette nature, suivant laquelle la matière ou la forme s'appelle une substance ; et comme la grâce est au-dessus de la nature humaine, elle ne peut être ni une substance, ni une forme substantielle ; mais elle n'est qu'une forme accidentelle de l'âme. Ce qui est substantiellement en Dieu, appartient accidentellement à l'âme qui participe à la bonté divine. »

En outre, l'essence d'un accident est qu'il soit capable d'inhérence à une autre chose comme à son sujet ; et, d'après la définition du Concile de Trente, la grâce et la charité sont inhérentes dans les âmes des justes. [1]

6. EXTRAIT DU « SYMBOLISME » DE MOEHLER, SUR LA JUSTIFICATION.

6. A propos de la justification en tant qu'effet de la grâce, et ressortant de la doctrine exposée dans ce chapitre, je me permets de citer l'exposition qu'en donne Moehler, dans son ouvrage intitulé « Symbolisme ». « Le Concile de Trente, dit-il, représente la justification comme une exaltation de l'état du péché à l'état de grâce et d'adoption des enfants de

1 Voy. Mazzella. *De Gratia Habituali*, Disp. v. p. 664 et s.

Dieu; c'est-à-dire, comme un anéantissement de l'union de la volonté avec l'Adam pécheur, (un effacement du péché originel et de tout autre péché commis, avant la justification), et un contrat d'union avec le Christ, l'unique saint et juste, — un état qui est, dans un sens négatif, celui d'une rémission du péché, et, dans un sens positif, celui de la justification.... En d'autres termes, la justification consiste dans la sanctification et la rémission des péchés, la rémission des péchés étant comprise dans la justification, et la justification dans la rémission des péchés. »[1]

7. THÉORIE PROTESTANTE SUR LA JUSTIFICATION EN OPPOSITION AVEC LA DOCTRINE CATHOLIQUE.

7. Nous avons, dans ces quelques lignes, une réfutation des différentes erreurs du Protestantisme sur ce sujet, erreurs qu'un écrivain moderne reproduit dans son ouvrage : « Théologie Systématique, » dont voici un passage. « Les Romains confondent justification et sanctification. Ils définissent la justification comme consistant dans la rémission des péchés et l'infusion de nouvelles habitudes de la grâce. Par rémission du péché, ils entendent, non pas simplement le pardon, mais la disparition dans l'âme de tout ce qui appartient à la nature du péché. La justification, pour eux, est donc purement subjective, consistant dans la destruction du péché et l'infusion de la sainteté. Contrairement à cette doctrine, les Réformateurs soutenaient que, par justification, les Ecritures entendaient quelque chose autre que la sanctification.... La justification diffère de la sanctification — (1) en

1 *Symbolisme*, p. 188.

ce que la première est un acte transitoire, et la seconde une œuvre progressive ; (2) la justification est un acte qui relève de la justice, Dieu agissant comme juge, déclarant la justice satisfaite en tant que le croit le pécheur qui y est intéressé ; tandis que la sanctification est un effet dû à l'efficacité divine ; (3) la justification change, ou déclare changé l'état du pécheur envers la justice de Dieu ; la sanctification implique un changement de caractère ; (4) la première, par conséquent, est objective ; la seconde est subjective ; (5) l'une est fondée sur ce que le Christ a fait pour nous, l'autre est l'effet de ce qu'il fait en nous ; (6) la justification est complète, la même en tous, tandis que la sanctification est progressive, plus parfaite chez les uns que chez les autres. »[1]

A cette citation, nous opposerons celle-ci empruntée à Moehler : « On trouvera toujours une différence essentielle entre le système catholique et le système luthérien ou calviniste. Car, puisqu'on n'admet qu'une diminution, non une destruction du péché originel, on ne peut pas soutenir, qu'il y a une différence *morale* essentielle, mais une simple différence *de degré,* entre le vieil homme et le nouveau. Or, ceci est tout-à-fait contraire à la doctrine de l'Eglise catholique, comme c'est contraire à la dignité du christianisme, et contraire à la notion d'un nouveau principe de vie qui est communiqué à l'âme, lequel principe de vie, en conséquence, fait disparaître absolument le vieil homme. Cet enseignement est en outre contraire aux déclarations les plus formelles de la sainte Ecriture. Si l'influence du Christ sur l'homme se bornait simplement à ce que celui-ci fût moralement un peu meilleur, et ne fût pas un homme moralement tout-à-fait

1 Hodge, *Théologie Systématique,* vol. III., p. 118.

différent du païen, alors, il serait impossible de parler en termes rigoureux de sanctification ; car le païen et le chrétien seraient dans leur vie intérieure, semblables l'un à l'autre ; et il n'y aurait entre eux qu'une différence de degré. L'Eglise catholique soutient avant tout qu'il y a un radical changement intérieur. » [1]

1 *Symbolisme*, p. 198.





CHAPITRE X

LA GRACE EST UN DON CRÉÉ, DISTINCT DU SAINT-ESPRIT ET DE LA VERTU INFUSE DE CHARITÉ.

Il est certain, d'après ce que j'ai dit précédemment, que le don de la grâce est distinct du Saint-Esprit, don incréé de Dieu. Il est à propos d'ajouter quelques réflexions pour expliquer dans quel sens on dit que la grâce sanctifiante est un don créé, ou consiste en quelque chose de créé.

I. DON CRÉÉ SE PREND EN DEUX SENS.

1. Cette expression, un don créé, peut avoir deux sens différents : (1) Elle peut signifier une chose produite de rien, tirée de la puissance obédientielle de l'âme, comme les autres formes matérielles et les accidents sont tirés de la puissance du sujet auquel ils sont inhérents ; (2) elle peut indiquer une chose finie, produite d'une façon quelconque, en opposition avec l'Être infini et incréé de Dieu.

(1) La grâce n'est pas produite de rien.

(1) Quant à la première signification, nous devons dire, après saint Thomas et l'opinion commune des théologiens, que la grâce n'est pas produite de rien. Le docteur angélique nous en donne la raison, en expliquant que la grâce n'est pas une forme subsistante, ou une substance en soi, qui est à proprement parler le terme de la création ; mais qu'elle est une forme inhérente comme un accident dans une autre, — à savoir, inhérente, à l'âme et l'informant, — qu'elle est par conséquent une forme dépendant d'un sujet pour son existence et pour sa venue à l'existence *(in esse et in fieri)*. Toutes les formes et tous les accidents qui sont inhérents à un sujet et en dépendent pour leur existence, sont également dépendants de cet ordre pour leur venue à l'existence, et on en peut dire autant de la grâce.

Créer, dans le sens de produire une chose de rien, ne s'applique qu'aux substances et aux substances complètes, qui ne supposent rien de préexistant, d'où dépende leur existence. Or, comme tous les accidents présupposent un sujet dont ils dépendent, le terme de création ne s'applique pas à eux dans son sens rigoureux ; mais on dit qu'ils sont *con-créés*. Les choses non subsistantes, comme les accidents, ne nous disent pas ce qu'est une chose, mais ce par quoi une chose est qualifiée ; par exemple, la blancheur ne nous dit pas ce qu'est un mur, mais seulement que ce mur est blanc.

Quoique les dons surnaturels ne puissent être produits que par Dieu, et cela sans l'aide d'aucun concours ou d'aucune intervention de la part de la créature, on ne peut pas dire, à proprement parler, qu'ils sont créés, parce qu'ils sont produits comme dépendants du sujet auquel ils sont inhérents,

suivant son pouvoir obédientiel. Cette production ne fait pas absolument qu'un être existe, mais fait que la chose déjà existante devient meilleure. La grâce ne produit pas l'âme ; mais rend l'âme sainte et agréable à Dieu, et suppose par conséquent existante la chose qu'elle rend sainte.

(2) La grâce tirée du pouvoir *obédientiel* de l'âme.

(2) On peut dire cependant que ces dons sont créés en un double sens : physiquement, comme on dit de tous les êtres, Dieu excepté, qu'ils sont créés ; moralement, en ce sens qu'ils ne présupposent aucun mérite de notre part, mais qu'ils nous sont accordés gratuitement et par un pur effet de la libéralité de Dieu. L'expression que la grâce est produite du pouvoir obédientiel de l'âme, suppose dans l'âme la capacité d'être élevée par Dieu à l'état surnaturel, de le connaître et de l'aimer ; — capacité qu'on n'admet point dans les créatures dépourvues de raison, et qu'on ne saurait admettre en elles sans changer leur nature même. Le surnaturel, comme nous l'avons expliqué, est ce qui surpasse tout pouvoir créé ; c'est-à-dire qu'aucune puissance créée ne peut, avec l'aide ordinaire ou l'impulsion antérieure de l'Être suprême, qui lui est due pour ses actions naturelles, avoir la moindre proportion positive aux dons surnaturels. Mais, d'autre part, pour posséder ces dons, il est nécessaire qu'il y ait dans la créature une capacité de recevoir des dons semblables, d'une influence divine qui ne lui est pas due, et à laquelle elle n'a aucun droit. Cette capacité de recevoir, en vertu d'une motion gratuite de Dieu, des perfections qui surpassent essentiellement le pouvoir naturel de la créature, s'appelle la puissance *obédientielle*, parce qu'elle consiste

dans cette faculté par laquelle la créature se soumet elle-même non pas à un agent créé, mais uniquement à Dieu, son Maître souverain, et lui obéit en accomplissant des fonctions qui sont au-dessus de toutes les puissances natives de l'agent naturel. Cette capacité, je viens de le dire, n'est le propre que d'un être rationnel ; et elle est si grande qu'on peut dire qu'un être de ce genre, en vertu de cette puissance obédientielle, est capable de recevoir toute vérité et toute bonté pouvant être communiquées d'une manière finie.

2. LA GRACE, DISTINCTE DU SAINT-ESPRIT, LE DON INCRÉÉ.

2. D'où il suit que, comme ce don est fini et qu'il est produit dans l'âme par Dieu, il est réellement distinct du Don incréé, qui est l'Esprit de Dieu. Au huitième chapitre de cet ouvrage, nous avons montré que la grâce sanctifiante est la cause formelle de notre filiation adoptive, et que le Saint-Esprit n'est pas la cause formelle de notre justification ou adoption. A tout ce que nous avons écrit dans ce chapitre, il ne sera pas sans importance d'ajouter l'enseignement formel du Concile de Trente, qui nous fera mieux saisir la distinction réelle entre la grâce créée et le Saint-Esprit.

Le Concile de Trente (Sess. VI., ch. VII.) enseigne que « la cause efficiente de notre justification est le Dieu plein de miséricorde, qui, gratuitement, nous purifie et nous sanctifie, imprimant en nous un signe et une onction par l'Esprit-Saint de la Promesse, qui est le gage de notre héritage.... Enfin, la seule et unique cause formelle (de notre justification) est la justice de Dieu, non point cette justice par laquelle il est juste lui-même; mais celle par laquelle il nous rend justes, — ce don que nous tenons de sa libéralité et par lequel nous

sommes renouvelés dans l'esprit de notre âme; et nous ne sommes pas seulement réputés justes, mais nous sommes véritablement appelés et sommes réellement justes, recevant la justice en nous, chacun suivant la mesure dans laquelle le Saint-Esprit la lui départit, comme Dieu le veut, et selon les dispositions et la coopération de chacun. » De cet enseignement nous pouvons conclure :

(1) La cause formelle de notre justification est la justice de Dieu, non celle par laquelle il est juste lui-même, mais celle par laquelle il nous fait justes. Or, si le Saint-Esprit était la cause formelle de notre justification, ce serait la justice par laquelle Dieu lui-même est juste, puisque nous savons que le Saint-Esprit n'est pas autre chose que la justice divine elle-même.

(2) La justice par laquelle nons sommes formellement rendus justes, nous est donnée par Dieu, et est répartie par l'Esprit-Saint ; mais le don que nous départit le Saint-Esprit est réellement distinct de cette troisième Personne de la Sainte Trinité.

(3) Il est dit que la justice est reçue par nous selon la mesure dans laquelle nous la donne le Saint-Esprit ; dans un autre endroit, le Concile (can. 24) enseigne que notre justice peut être augmentée. Or, le Saint-Esprit est toujours le même ; il ne peut pas nous être donné progressivement et on ne peut pas dire qu'il augmente. Par conséquent, il doit y avoir en nous un don distinct du Saint-Esprit, un don qui nous est conféré par degrés, qui est susceptible d'accroissement, qui nous rend justes et saints aux yeux de Dieu ; et ce don, c'est la grâce sanctifiante.

Le saint Concile (Sess. VI, chap. VII) enseigne de plus « que comme nul ne peut être juste, si ce n'est celui à qui sont communiqués les mérites de la passion de Notre-Seigneur

Jésus-Christ, cette communication a lieu dans la justification de l'impie, lorsque, par les mérites de la très sainte Passion, la charité de Dieu est répandue par le Saint-Esprit dans le cœur de ceux qui sont justifiés, et demeure inhérente en eux : d'où il suit que, dans la justification, un homme reçoit, avec la rémission des péchés par Jésus-Christ, toutes ces choses qui sont infuses en même temps, la foi, l'espérance, et la charité. » Par charité, il faut entendre ici la grâce sanctifiante; et ce qui est dit de la charité, doit s'entendre comme s'appliquant également à la grâce sanctifiante. Or, le Concile frappe d'anathème (can. II) quiconque ose affirmer que l'homme peut être justifié, même sans la grâce et la charité, qui sont infuses dans son cœur par le Saint-Esprit, et y demeurent inhérentes. Cette grâce et cette charité, qui sont infuses et inhérentes dans le cœur, signifient la cause formelle de la justification ; et cette charité et cette grâce sont réellement distinctes du Saint-Esprit. On dit que la charité est répandue ; mais on ne peut pas dire que le Saint-Esprit est répandu par lui-même, mais seulement en raison de ses dons qu'il répand dans nos cœurs. Le Saint-Esprit est distinct de la charité qui est infuse, comme une cause est distincte de ses effets. Il est dit : *par le Saint-Esprit qui nous est donné ;* c'est comme si on disait : La lumière est répandue à travers la maison par la lampe qui brûle pour nous éclairer ; ou encore, le parfum est répandu par le baume dont nous avons été oints. Ils ne viendrait à personne l'idée de dire que la lampe et la lumière sont la même chose, que le baume et son parfum ne sont qu'un ; mais on dira que l'un est la cause de l'autre.

A ces arguments, qui s'appuient sur l'enseignement du Concile de Trente, on peut ajouter une raison théologique : Si la Personne du Saint-Esprit était la cause formelle de notre

sanctification, on ne pourrait pas dire qu'il est par nature ce qu'il a de commun avec le Père et le Fils, parce que, dans cette hypothèse, Dieu nous justifierait par *la justice par laquelle il est juste lui-même.* C'est pourquoi il serait nécessaire de soutenir que le Saint-Esprit serait cette cause formelle, comme il est une Personne distincte du Père et du fils. Cette supposition est absolument impossible. Car la fonction d'une personne, en raison de sa personnalité, est de soutenir une nature, d'avoir une nature à soi propre. Ainsi, dans l'Incarnation, la Personne divine soutient la nature humaine et la prend comme sienne; or, personne ne peut dire que le Saint-Esprit soutient les âmes des justes de la même manière que le Verbe soutient la nature humaine dont il s'est revêtu dans l'Incarnation.

3. LA GRACE DISTINCTE DE LA VERTU INFUSE DE CHARITÉ.

3. La doctrine catholique est que, dans la justification d'un homme, les trois vertus de foi, d'espérance, et de charité sont infuses dans l'âme au même instant. Mais surgit la question de savoir si la grâce sanctifiante est réellement distincte de ces vertus, ou si elle est une seule et même chose que la vertu de charité. Quant à la foi et à l'espérance, il ne saurait y avoir ombre de doute, puisque ces vertus peuvent subsister chez un pécheur. Mais la grâce sanctifiante est-elle la même chose que la charité? Il y a, à ce sujet, deux opinions qu'on peut soutenir sans s'exposer à aucune censure.

Scot et les Scotistes, Bellarmin, Lessius, et quelques autres théologiens, nient qu'il y ait une distinction réelle entre la grâce sanctifiante et la vertu de charité. Ils soutiennent qu'il n'y a qu'une distinction formelle, ou tout au plus une distinction virtuelle. Qu'il y ait lieu d'admettre ce qu'on appelle

une distinction formelle, qui n'est ni virtuelle ni réelle, je n'ai pas à le discuter pour le moment. Je suis porté à croire que non, puisqu'il est si difficile de comprendre ce qu'on entend par une distinction de ce genre. Ces théologiens, et beaucoup d'autres après eux, admettent une distinction virtuelle, ou une distinction de raison entre la grâce et la charité, mais n'admettent pas entre elles une distinction réelle.

Saint Thomas et les Thomistes, Suarez et d'autres, veulent qu'il y ait une distinction réelle entre la grâce et la charité. Tout en admettant la possibilité de l'opinion qui nie cette distinction réelle, celle de saint Thomas qui l'affirme paraît plus probable. Elle est plus solidement fondée sur l'autorité, plus en accord avec l'Ecriture, et plus conforme à l'idée que nous nous sommes faits de la grâce sanctifiante et de tout l'ordre des perfections surnaturelles. Résumons brièvement les arguments qui militent en faveur de la distinction réelle entre la grâce et la charité :

(1) Le Concile de Vienne enseigne que, dans la justification, la grâce informante et les vertus sont infuses ; et le Concile de Trente enseigne que la justification est effectuée par la réception volontaire de la grâce et des dons (Sess. VI, ch. VII). L'opinion qui distingue la grâce des vertus s'accorde donc mieux avec le langage de l'Eglise.

(2) L'Ecriture semble parler de la grâce et de la charité comme de dons différents l'un de l'autre : « Que la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu, et la communication du Saint-Esprit demeure avec vous tous. »[1] Que Dieu le Père et le Seigneur Jésus-Christ donne aux frères la

1 2 Cor. XIII. 13.

paix et la charité avec la foi. Que la grâce soit avec tous ceux qui aiment Notre-Seigneur Jésus-Christ d'un amour pur et sans tache.[1] L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit, qui nous a été donné. »[2] Sur ce dernier texte, saint Thomas raisonne ainsi : « Le don du Saint-Esprit précède donc la charité, comme une cause précède son effet ; or le Saint-Esprit est donné conformément à quelqu'un de ses dons ; il y a donc en nous quelque don qui précède la charité, et ce don ne semble pas être autre chose que la grâce : par conséquent la grâce est distincte de la charité. » Saint Thomas parle de la priorité de nature, non de temps, comme fait également saint Augustin, lorsqu'il dit en termes explicites que la grâce est antérieure à la charité *(gratia prævenit caritatem.)*

(3) Les théologiens développent ainsi l'argument de raison : La nature existe avant les habitudes ou qualités qui perfectionnent la nature ; le principe qui constitue une personne dans son existence est antérieur à ce par quoi cette personne est prochainement disposée à agir. La charité est une faculté ou une habitude qui dispose à aimer Dieu surnaturellement ; c'est pourquoi elle suppose en lui une nature plus élevée qui lui est donnée par la grâce sanctifiante. Il faut nous rappeler que les noms, habitudes et nature, ne sont ici appliqués que par analogie à l'ordre surnaturel, — c'est-à-dire par une analogie tirée de l'ordre naturel. La grâce qui surnaturalise la nature, est un accident qui perfectionne l'essence naturelle de l'âme ; et les habitudes ou vertus surnaturelles sont d'autres accidents qui donnent, non

1 Eph. VI. 23, 24.
2 Rom. V. 5.

seulement la faculté, mais encore le pouvoir d'agir surnaturellement. Ces accidents opérateurs peuvent se rencontrer dans un sujet dépourvu de la grâce, comme nous le voyons dans la foi et l'espérance. Il ne faut donc pas prendre cet argument comme s'il affirmait ce qui est vrai dans la nature physique, à savoir, que les habitudes surnaturelles exigent préalablement la grâce, non moins que les habitudes naturelles exigent la nature. Il ne faut attribuer à cet argument qu'une valeur morale : il revient à dire qu'il ne convient pas que la sagesse divine infuse les accidents surnaturels opérateurs dans un homme, avant de lui avoir, pour ainsi dire, préalablement donné une nature surnaturelle. Un homme doit d'abord être l'ami de Dieu, avant qu'il puisse agir comme un ami de Dieu. D'où nous concluons qu'il semble plus rationnel de dire que Dieu, (en attendant par là une priorité de logique,) infuse d'abord la grâce, puis ajoute les habitudes ou vertus surnaturelles que nous appelons opératives. Pour ce motif, et en raison de la grande autorité des théologiens qui soutiennent cette opinion, nous devons conclure que la grâce est réellement distincte de la charité ; et conséquemment, que le sujet de la grâce, où ce à quoi elle est inhérente, n'est pas la volonté, mais l'essence de l'âme. Nous pouvons clore ce raisonnement par les paroles du Catéchisme du Concile de Trente : La grâce est dans l'âme « comme une certaine splendeur et une lumière qui efface toutes les taches de nos âmes, et rend les âmes elles-mêmes plus brillantes et plus belles... A cet éclat s'ajoute le plus noble cortège des vertus, qui sont divinement infuses dans l'âme avec la grâce. » [1]

1 *Cat. Conc. Trid.*, P. II., ch. II., Ques. 49, 50. Voy. Pesch. *Prælect. Dogmaticæ de Natura Gratiæ Habitualis*, prop. 26.

Après toutes ces raisons, on ne lira pas sans intérêt l'explication que Suarez donne sur ce point : « Par la grâce sanctifiante, nous entendons une certaine forme, accidentelle en elle-même, parce qu'elle est infuse et inhérente dans l'âme ; toutefois, par rapport aux autres vertus infuses, elle peut être considérée comme une forme substantielle, parce qu'elle n'est pas donnée comme le principe prochain d'une opération déterminée, mais parce qu'elle confère à l'âme un certain être ou état divin. D'où il suit que, par cette forme, l'âme participe à la nature divine, non pas précisément à son intelligence, à sa volonté, ou à un autre attribut qu'on peut appeler une opération ou le principe prochain de l'opération, mais plutôt à son essence et à sa nature, qui est au-dessus de toute nature substantielle créée, ou *créable*. De même que la nature divine, autant que nous pouvons la comprendre, est la source de l'intelligence et de la volonté divines, ainsi cette forme, peut-on dire, est la racine des vertus infuses, même de la charité. C'est donc par cette forme que l'âme est, pour ainsi dire, faite divine ; et, conséquemment, par la vertu de cette forme, le péché est effacé ; en raison de cette même forme, sont produites les opérations divines, même celle de vision béatifique que nous devons atteindre plus tard. »

4. PROJET SUR LA GRACE QUI DEVAIT ÊTRE SOUMIS AU CONCILE DU VATICAN.

4. Le projet sur la grâce, préparé pour être soumis au Concile du Vatican, bien qu'il ne jouisse pas de l'autorité d'un jugement authentique, puisqu'il n'a pas encore été consacré par une définition du Concile, n'en mérite pas moins une sérieuse considération. Il contient en effet, une

exposition de la doctrine de la grâce, préparée pour être soumise aux Pères du Concile, en vue d'en obtenir une définition sur ce sujet important. Voici les trois canons qui embrassent une exposition dogmatique sur la grâce du Rédempteur.

(1) « Si quelqu'un dit que le Christ notre Rédempteur n'a pas restauré l'ordre de la grâce surnaturelle, qu'il soit anathème. »

(2) « Si quelqu'un dit que la justification n'est pas autre chose que la rémission des péchés, ou que la grâce sanctifiante est uniquement la faveur, en vertu de laquelle Dieu reçoit l'homme dans ses bonnes grâces et lui prépare les secours de la grâce actuelle, qu'il soit anathème. »

(3) Si quelqu'un nie que la grâce sanctifiante est un don surnaturel inhérent et permanent dans l'âme, qu'il soit anathème. »

Le chapitre V de la Constitution sur la doctrine catholique, corrigé et réformé par la Commission du dogme, et ayant pour titre De la grâce du Rédempteur, nous donne l'exposition suivante : « Quant à la grâce qui nous est donnée par les mérites du saint Rédempteur, l'Eglise catholique professe qu'elle n'est pas seulement une grâce qui nous délivre de la servitude du péché et de la puissance du démon, mais encore une grâce qui nous renouvelle à l'intérieur de l'âme, tellement que par elle nous recouvrions la justice et la sainteté qu'Adam avait perdue pour nous comme pour lui. Donc, cette grâce ne répare pas seulement les forces de la nature, afin que, aidés par elle, nous puissions conformer nos mœurs et nos actes à la règle de l'honnêteté morale ; mais elle nous transforme, au-delà des bornes de la nature, à l'image de l'homme céleste, Jésus-Christ Notre-Seigneur, et nous régénère pour une vie nouvelle.

« Car Dieu nous a choisis dans le Christ Jésus, avant la constitution du monde, et nous a prédestinés à devenir conformes à l'image de son Fils, pour qu'il soit le premier-né parmi beaucoup de frères. C'est pourquoi la charité divine a voulu que, nés de Dieu, nous portions le nom d'enfants de Dieu et que nous le soyons en effet. Et par cette adoption filiale nous avons retrouvé cette communion de la nature divine qui, commencée dans la grâce sera consommée dans la gloire. Or, oints et consacrés par l'Esprit du Fils qu'il a lui-même envoyé dans nos cœurs, nous devenons le temple de la divine majesté, dans lequel la Trinité très sainte habite et se communique à l'âme fidèle, suivant cette parole du Seigneur: Si quelqu'un m'aime, il gardera mes commandements, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons en lui notre demeure. [1] C'est pourquoi il faut tenir, et tous les fidèles du Christ doivent professer, que la grâce sanctifiante qui nous unit à Dieu, n'est constituée ni par une faveur purement extérieure de Dieu, ni par des opérations transitoires ; et que c'est un don surnaturel et permanent, infusé par Dieu dans l'âme et inhérent en elle ; sans exception pour aucun des justifiés, que ce soit un adulte, ou simplement un enfant régénéré dans le baptême. Or, cette rénovation de l'homme par le Verbe incarné est le mystère caché depuis des siècles, en vertu duquel ce que Dieu avait formé d'une manière admirable dans le premier Adam, a été plus admirablement encore réformé dans le second. » [2]

1 S. Jean xiv. 23.

2 *Collectio Lacensis,* tom. vii, p. 566 et 562.



CHAPITRE XI

GRACES ACTUELLES: LEUR CARACTÈRE SURNATUREL.

I. ON N'A PAS ICI-BAS UNE ENTIÈRE INTELLIGENCE DE LA GRACE.

1. Comme toute grâce est quelque chose de surnaturel et a pour but de faire de l'homme un enfant de Dieu et un héritier de la félicité éternelle, il faut en conclure que nous ne pouvons pas en cette vie avoir une pleine et entière intelligence de la grâce. La vision immédiate de Dieu étant un mystère dans le sens le plus rigoureux, la grâce, qui est nécessairement et intrinsèquement unie à cette vision, est aussi un mystère. Si, en effet, nous pouvions naturellement connaître l'essence de la grâce, nous la désirerions naturellement. Dans cette hypothèse, ni la grâce elle-même, ni la béatitude, qui en est le terme, ne pourraient être considérées

comme des dons surpassant toutes nos facultés naturelles et ne leur étant dus à aucun titre. Mais, puisque tel n'est pas le cas, comme nous le rend déjà évident l'exacte notion de la grâce, il arrive que, dans l'impossibilité où nous sommes de nous faire une idée réelle et complète de ce don céleste, nous sommes obligés de l'expliquer par des analogies et des comparaisons. C'est ce que nous nous sommes efforcés de faire, dans ce que nous avons écrit sur la grâce habituelle ou sanctifiante ; il nous reste à expliquer la grâce actuelle par des procédés analogues. Dans ce but, nous considérerons d'abord ce que sont ces motions salutaires qu'on appelle grâces actuelles, sur quelle faculté de l'âme agissent ces motions; puis, ce qu'elles ajoutent aux puissances de nos facultés naturelles.

2. EN QUOI CONSISTENT LES GRACES ACTUELLES. DIFFÉRENTES MANIÈRES DONT DIEU NOUS PARLE.

2. Les grâces actuelles, d'après l'enseignement commun des théologiens, consistent dans les *illuminations* de l'intelligence et dans les *inspirations* de la volonté.

Ce pieux maître de théologie mystique, qui est le Rév. D. Schram, de l'ordre des Bénédictins, explique les différentes manières dont Dieu, selon notre langage ordinaire, se sert pour nous parler intérieurement et extérieurement. 1. Il nous parle d'une manière extérieure et naturelle par toutes ses créatures dont le silence même nous crie. « C'est lui qui nous a faites, et nous ne nous sommes pas faites nous-mêmes; »[1] et d'une manière surnaturelle par les paroles de l'Ecriture et par la tradition divine. 2. Il nous parle d'une

1 Ps. xcix. 3.

manière extérieure par les ministres de son Eglise et par les livres de piété, qui nous expliquent la parole écrite et non écrite de Dieu, selon l'expression même de Notre-Seigneur: « Celui qui vous écoute, m'écoute. »[1] 3. Il nous parle soit intérieurement, soit naturellement, par la raison et par la voix de la conscience, selon ces paroles : « La lumière de votre visage, Seigneur, est gravée sur nous »[2] ou il nous parle d'une manière surnaturelle par des pensées ou des actes surnaturels, qui, souvent, ne sont point délibérés de notre part; qui se produisent en nous tout à fait à notre insu, et excitent dans notre âme une foi salutaire et des actes de vertu. C'est ce que nous appelons des illuminations surnaturelles et aussi des inspirations ; mais par inspirations il faut entendre les affections qui meuvent la volonté ou excitent les pensées qui déterminent ces affections. 4. Enfin, Dieu parle d'une manière spéciale à quelques âmes d'élite par des paroles expresses et formelles ; c'est là un mode de parler extraordinaire. Il diffère de la vision, qui appartient au sens de la vue. Quand il fait connaître quelque chose de caché, on l'appelle révélation ; s'il manifeste quelque évènement futur, c'est la prophétie. Nous avons à nous occuper ici de la troisième espèce de langage, c'est-à-dire de ces grâces actuelles et ordinaires qui consistent dans des illuminations de l'âme ou de l'intelligence et dans des inspirations de la volonté.[3]

1 S. Luc x, 16.

2 Ps. iv, 7.

3 Voy. Schram, *Inst. Theolog. Myst.*, tom. ii, p. 236.

3. LES ILLUMINATIONS DE L'INTELLIGENCE COMME GRACES ACTUELLES.

3. Les illuminations de l'intelligence, lorsque c'est Dieu qui les produit par un enseignement extérieur, tel que nous venons de l'expliquer, s'appellent des illuminations médiates, et ce n'est pas de ce genre d'enseignement que nous traitons présentement. Dieu peut éclairer l'âme, en lui infusant une lumière intérieure : c'est ce qu'on appelle une *illumination immédiate*. Il n'est pas nécessaire qu'elle ait lieu indépendamment d'un objet extérieur ; mais elle fait que l'intelligence voit l'objet d'une autre manière que ne le ferait l'objet lui-même. C'est ce qu'expliquent clairement l'exposé et les preuves de la proposition suivante. Au nombre des grâces actuelles il faut comprendre les illuminations de l'intelligence. Nous pouvons citer à l'appui, de nombreux textes de l'Ecriture : « Car nous ne sommes pas capables de former de nous-mêmes aucune pensée, comme de nous-mêmes ; mais c'est Dieu qui nous en rend capables. » [1] La *pensée* dont parle l'Apôtre est une juste et exacte appréciation des choses qui appartiennent au fructueux accomplissement des fonctions apostoliques, ou la juste estime de l'œuvre du salut en général. Il parle donc de la connaissance des choses surnaturelles, laquelle, dit-il, il ne peut avoir par lui-même, mais qu'il ne peut tenir que de Dieu.

Le même Apôtre écrit aux fidèles d'Ephèse : « Afin que le Dieu de Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Père de gloire, vous donne l'esprit de sagesse et de révélation, pour vous le faire connaître... et vous faire savoir quelle est l'espérance à

1 2 Cor. III, 5.

laquelle il vous a appelés. »[1] Dans la première Epître de saint Jean, nous lisons : « Pour vous, vous avez reçu l'onction de l'Unique Saint, et vous connaissez toutes choses. Je ne vous ai pas écrit comme à des personnes qui ne connussent pas la vérité, mais comme à ceux qui la connaissent... Car pour vous autres, l'onction que vous avez reçue demeure en vous ; et vous n'avez pas besoin qu'aucun vous enseigne. »[2]

Ce texte nous apprend que les révélations faites à l'âme, et celles, également, que nous appelons *immédiates,* doivent être mises au nombre de ces secours que Dieu nous envoie pour nous aider à faire des actions salutaires, et que, même supposé la prédication de la parole de Dieu, les révélations intérieures n'en demeurent pas moins nécessaires.

Saint Jean distingue l'onction intérieure de l'enseignement extérieur ; et saint Paul distingue l'institution extérieure, qu'il exprime par planter et arroser, de la grâce de Dieu qui donne la croissance,[3] c'est-à-dire, la foi salutaire. Nous pouvons donc conclure que la grâce intérieure de Dieu éclaire l'intelligence. Nous voyons cette doctrine clairement enseignée par les définitions de l'Eglise. Le second Concile d'Orange, canon 7, décrète que « si quelqu'un prétend que par la force de la nature un homme est capable de penser quelque chose de bien, comme il le doit, en vue du salut et de la vie éternelle ; ou qu'il peut consentir à ce qui est salutaire, sans les lumières et l'inspiration du Saint-Esprit, qui donne à tous la facilité d'acquiescer et de croire à la vérité celui-là tombe dans l'hérésie, et se refuse à comprendre la voix de Dieu qui nous fait cette déclaration dans l'Evangile :

1 Eph. I, 17.
2 S. JEAN II, 20-27.
3 I Cor. III. 7.

Sans moi vous ne pouvez rien faire ; et aussi cette parole de l'Apôtre : « Nous ne sommes pas capables de former de nous-mêmes aucune pensée, comme de nous-mêmes ; mais c'est Dieu qui nous en rend capables. » Cette définition a été renouvelée par le Concile du Vatican (Sess. III. c. 3), et le Concile de Trente donne le même enseignement (Sess. VI., c. 5).

La raison elle-même justifie jusqu'à un certain point cette doctrine. La grâce incite l'homme vers une fin surnaturelle, et, d'après la constitution d'un être doué de raison, tous ses mouvements et tous ses actes ont leur point de départ dans l'intelligence. Par conséquent, il est convenable que Dieu pousse l'homme vers sa fin surnaturelle, de telle sorte que l'impulsion puisse avoir son origine dans l'intelligence. Pour atteindre ce but, il ne suffit pas de proposer extérieurement l'objet à l'intelligence, qui, même en présence de cet objet, resterait encore dans son ordre naturel. Donc, pour que l'acte d'un homme soit dûment proportionné à sa fin surnaturelle, il est nécessaire que l'intelligence soit éclairée par une influence immédiate de Dieu.

4. LES INSPIRATIONS DE LA VOLONTÉ, GRACES ACTUELLES.

4. De même que l'intelligence, la volonté peut aussi être incitée par Dieu, et cela, soit *médiatement*, — c'est-à-dire par les illuminations *médiates* ou *immédiates* de l'intelligence, soit *immédiatement*, — c'est-à-dire par une impulsion directement imprimée à la volonté. Ces motions s'appellent les inspirations de la volonté, et se rangent au nombre des grâces actuelles. Abstraction faite des inspirations *médiates* et *immédiates*, tous ceux qui admettent les lumières

communiquées à l'intelligence, admettent nécessairement les inspirations de la volonté, parce que, du fait de ces lumières de l'intelligence, nous concluons à l'existence de ce qu'on entend par inspirations *médiates* de la volonté. Tout au moins doit-on convenir que cette inspiration est réelle, d'après ces paroles de saint Paul : « Car c'est Dieu qui opère en vous le vouloir et le faire ; »[1] et aussi lorsqu'on nous dit que Dieu attire les hommes au Christ, comme nous le lisons dans ce texte : « Personne ne peut venir à moi, si mon Père qui m'a envoyé ne l'attire. »[2]

Que nous devions, en outre des inspirations *médiates*, reconnaître aussi les inspirations *immédiates* de la volonté, c'est une question incontestable d'après l'enseignement commun des théologiens et des Pères. Les expressions des Pères, comme celles des Conciles, nous expriment bien qu'ils entendent une grâce intérieure agissant sur la volonté, distincte de la grâce agissant sur l'intelligence ; et c'est ce que nous voulons dire quand nous parlons d'une inspiration immédiate. C'est ainsi qu'ils nous montrent Dieu préparant la volonté et agissant sur le libre arbitre de l'homme. Sur ce point, le savant Suarez raisonne de la manière suivante :

(1) Les deux puissances, l'intelligence et la volonté, n'ont pas en elles-mêmes les proportions ni la capacité voulues pour produire des actes surnaturels ; il appartient à l'amour de la Providence de les élever par degrés d'une capacité imparfaite à une capacité plus parfaite : c'est pourquoi de même que l'intelligence est ainsi élevée et dirigée par Dieu, de même l'est également la volonté. D'où il suit que, dans la

1 PHILIP. II. 13.
2 S. JEAN, VI. 44.

justification d'un homme, Dieu procède ordinairement de la manière que nous représente le Concile de Trente (Sess. VI., ch. VI.), lorsqu'il nous indique plusieurs actes appartenant à l'une et à l'autre de ces deux puissances, et dont il attribue quelques-uns à la volonté, comme la crainte du Seigneur et le désir du salut.

(2) Le péché originel nous a rendus sujets, non seulement à l'ignorance de l'intelligence, mais aussi, et beaucoup plus, à la faiblesse de la volonté pour la pratique du bien. Par conséquent, comme l'intelligence a besoin d'être éclairée à cause de son ignorance, ainsi la volonté a besoin de l'inspiration ou de la grâce actuelle du même genre, en raison de la faiblesse ou de la difficulté où elle est pour faire le bien. « En d'autres termes, la grâce, dans cet état de nature déchue, est médicinale ; elle a par conséquent pour but non moins la guérison des infirmités de la volonté, que la lumière à apporter dans les ténèbres de l'intelligence. »

5. TOUTES CES GRACES SONT DES ACTES VITAUX.

5. Les Ecritures et la tradition divine nous représentent les grâces comme des pensées, une connaissance, des lumières, des locutions; elles nous disent que la grâce est aussi: bonne volonté, désir, charité, amour. Or, tout cela signifie des actes vitaux de l'intelligence et de la volonté, actes que Dieu suscite ou produit en nous. En outre, la grâce nous incite vers notre fin dernière ; il faut donc nécessairement que cette impulsion soit reçue par un sujet ou une faculté. Comme c'est par l'intelligence et par la volonté que nous tendons à cette fin, ces deux facultés sont les sujets, et pour ainsi dire, les récipients des impulsions divines. Ces impulsions ou ces facultés, capables de connaître et de désirer,

sont vitales, parce que, selon l'expression de saint Thomas, *motio moventis in mobile est ipse motus mobilis,* que nous pouvons traduire : « La motion de l'agent moteur, quand elle s'exerce sur une puissance susceptible d'impulsion, est aussi la motion de cette puissance. » Voilà pourquoi les grâces actuelles sont des actes vitaux ; et, à l'aide de cette lumière, nous pouvons comprendre combien l'Eglise a eu raison de condamner la proposition de Quesnel : « La grâce n'est pas autre chose que la volonté du Dieu tout-puissant, qui commande et qui fait ce qu'il ordonne ; » quoique Quesnel n'eût pas pour but précisément de nier la vitalité de la grâce, mais d'enseigner son irrésistible influence.

6. LES PRIÈRES DE L'ÉGLISE POUR ÉCLAIRER L'ESPRIT ET INSPIRER LA VOLONTÉ.

6. Pratiquement, nous trouvons une preuve de plus de ces lumières et de ces inspirations communiquées par Dieu comme des grâces à l'intelligence et à la volonté, dans les prières dont l'Eglise fait usage. Saint Célestin enseigne que la loi de croire implique la loi de prier ; et les prières publiques de l'Eglise nous apprennent à demander constamment à Dieu d'éclairer notre esprit, comme de toucher notre cœur et notre volonté. Prenons quelques exemples dans les oraisons du Missel : « Faites, nous vous en supplions, ô Dieu tout-puissant, que l'éclat de votre lumière se répande sur nous, afin que la lumière de votre lumière, par les illuminations de votre Saint-Esprit, confirme les cœurs de ceux qui sont nés de nouveau par la grâce. » (Vigile de la Pentecôte). « O Dieu, qui avez instruit en ce jour les cœurs de vos fidèles par la lumière du Saint-Esprit, donnez-nous par ce même Esprit, la connaissance et l'amour de la justice, et faites

qu'il nous remplisse toujours de ses divines consolations. » (Dimanche de la Pentecôte). « Que le Paraclet, qui procède de vous, éclaire notre esprit, nous vous en supplions, Seigneur, et qu'il le conduise à la connaissance de toute vérité selon la promesse de votre Fils. »(Pentecôte — Mercredi des Cendres). « Que votre grâce, Seigneur, nous prévienne et nous accompagne toujours, et qu'elle nous tienne sans cesse appliqués à la pratique des bonnes œuvres. » (Seizième dimanche après la Pentecôte). « O Dieu, qui nous avez ouvert aujourd'hui l'entrée de la bienheureuse éternité par la victoire que votre Fils unique a remportée sur la mort, secondez, par votre divin secours, les prières et les vœux que vous nous avez vous-même inspirés, en nous prévenant par votre grâce.» (Dimanche de Pâques). « O Dieu, qui unissez tous les fidèles dans une même volonté, accordez à votre peuple la grâce d'aimer ce que vous commandez et de désirer ce que vous promettez, afin qu'au milieu de l'instabilité des choses du monde, nos cœurs demeurent fixés où se trouve le véritable bonheur. » (Quatrième dimanche après Pâques).

Ainsi, nous voyons que l'Eglise, dans ses oraisons, demande constamment à Dieu d'éclairer nos esprits et d'attirer nos cœurs à lui. Comme nul ne va à Dieu s'il n'y est attiré, il s'en suit que tous ceux qui vont à lui d'une manière ou d'une autre, n'y vont qu'en cédant aux impulsions de sa grâce. La crainte nous incite et nous pousse vers Dieu : « La crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse. »[1] La joie produit sur nous le même effet : « Je me suis réjoui à cause de ce qui m'a été dit, que nous irons dans la maison du Seigneur. »[2] Il en est de même du désir : « Mon âme

1 Prov. I. 7.
2 Ps. CXXI. I.

désire être dans la maison du Seigneur ; et elle en est presque dans la défaillance. »[1] La jouissance n'a pas moins d'attraits : « Que vos paroles me sont douces ! Elles le sont plus que le miel ne l'est à ma bouche. »[2] Et saint Prosper de s'écrier : « Qui peut sentir ou dire toutes les affections par lesquelles la visite de Dieu dirige et conduit l'âme humaine ? »

Voyons ce que ces grâces ajoutent aux facultés naturelles pour les rendre capables de produire des actes surnaturels.

7. LA GRACE ACTUELLE
REND LE PÉCHEUR CAPABLE D'ACTES SURNATURELS.

7. Nous avons vu que la grâce sanctifiante, et nous verrons plus loin que les vertus infuses donnent à l'âme du juste la puissance de produire des opérations surnaturelles et divines. Mais dans les pécheurs aussi il y a des opérations surnaturelles, quoiqu'elles soient dépourvues de tout mérite proprement dit. Surnaturelles sont les illuminations de l'intelligence et les excitations de la volonté qui réveillent un pécheur et le poussent à se réconcilier avec Dieu ; surnaturels encore les actes libres de foi, d'espérance, de prière, de repentir par lesquels le pécheur répond aux touches divines. Par conséquent, la vigueur naturelle de nos facultés est impuissante, soit à produire les actes indélibérés par lesquels se traduisent les inspirations divines, soit à accomplir les opérations libres et délibérées, qui constituent le consentement aux mêmes inspirations. Donc, il faut que ces facultés soient élevées, sous peine de rester éternellement dans leur

1 Ps. LXXXIII. 3.
2 Ps. CXVIII. 103.

impuissance native. Qui les soulève au-dessus d'elles-mêmes, et leur confère un pouvoir qu'elles chercheraient en vain dans leur nature ? Pour répondre à cette question, je trouve deux méthodes d'explication adoptées par les écoles des théologiens, et qui montrent que sur ce point particulier l'Eglise laisse une grande latitude aux spéculations de la science sacrée.

8. DEUX EXPLICATIONS DE LA MANIÈRE DONT LE PÉCHEUR EST RENDU CAPABLE DE PRODUIRE DES ACTES SURNATURELS.

8. D'après un système de l'école, — celui des Thomistes, — cette élévation des facultés est le résultat d'un certain secours, qui est donné immédiatement aux facultés avant qu'elles passent à l'opération. Suivant l'autre école que représente Suarez, l'influence divine irait directement à l'opération sans avoir au préalable, modifié la puissance elle-même ; et cette explication s'appliquerait aux actes, soit volontaires, soit indélibérés, qui précèdent l'état de grâce et le préparent. L'intervention divine, d'après les partisans de ce dernier système, serait analogue à un concours *(concursus)* simultané qu'ils exigent pour toute opération de la créature ; analogue, disent-ils, mais non pas identique ; car elle est d'un ordre supérieur et surnaturel. Il y a, toutefois, une objection à opposer à ce système : Il est difficile de concevoir comment une faculté naturelle peut, sans recevoir en elle-même aucun supplément d'un ordre plus élevé, devenir le principe prochain d'actes surnaturels. On est bien obligé d'admettre que tout principe d'agir doit être du même ordre que ses opérations. Si ce principe doit produire un acte qui dépasse

en perfection tout acte naturel, il faut nécessairement, semble-t-il, qu'il reçoive au préalable un complément qui l'élève au-dessus des bornes et des forces de la nature.

Tel est le principe fondamental sur lequel repose l'explication du système thomiste. Il faut, disent les partisans de cette école, une élévation des facultés proportionnelle à la dignité des opérations ; et, puisque nous ne la trouvons pas dans la nature, cherchons-la dans une vertu qui rehausse cette nature et la fortifie. Cette explication ne suppose pas que, pour répondre à la nécessité du cas en question, une sorte de don habituel doive être divinement infus dans l'âme du pécheur avant la justification. Pour expliquer plus amplement cette théorie, on peut ajouter que l'élévation des puissances naturelles serait attribuée à une espèce de prémotion qu'on appelle la *prédétermination physique*, avec cette différence, toutefois, que la motion *prédéterminante* où le pécheur trouve la capacité de produire des actes préparatoires à sa justification, n'est plus seulement une simple impulsion qui de sa nature, détermine infailliblement l'exercice et la direction de l'activité vitale, mais une motion conférant de plus à l'âme une force nouvelle et supérieure, *motio virtuosa*. Cette opinion ne présente aucune difficulté relativement aux actes indélibérés et aux actes qui procèdent de la grâce prévenante; elle n'offre aucune difficulté non plus pour ceux qui admettent l'enseignement thomiste sur la grâce efficace et sur le libre arbitre, quand on l'applique aux actes délibérés par lesquels les adultes doivent se disposer à la grâce sanctifiante, puisque la liberté humaine ne subit aucune atteinte du fait que Dieu meut infailliblement la volonté, mais la meut cependant librement suivant la nature de la volonté.

9. UNE MOTION CERTAINE, POSITIVE, ET SURNATURELLE, QUOIQUE TRANSITOIRE, REND LE PÉCHEUR CAPABLE DE SE PRÉPARER A LA GRACE SANCTIFIANTE.

9. Ce que je désire surtout établir dans les explications fournies sur cette matière, c'est que le pécheur qui, sous l'action du Saint-Esprit, se prépare à la justification, doit avoir dans ses puissances spirituelles une certaine capacité positive et surnaturelle de produire des actes proportionnés à la grâce sanctifiante, dernier terme du mouvement qui le ramène à Dieu : car l'opération répond à la puissance, et par conséquent l'élévation des actes présuppose une égale élévation dans leur principe. Cette motion surnaturelle est *transitoire*, une sorte d'équivalent de la vertu pleine et permanente, infuse dans la justification. On peut la comparer à la motion d'un instrument, par exemple, au pinceau d'un peintre qui reproduit sur la toile l'œuvre conçue par le génie de l'artiste. Mais, à la différence des instruments matériels, l'âme est sous l'action de Dieu un instrument maître de ses actes : tellement qu'elle peut, selon son libre vouloir, ou se laisser conduire à l'impulsion divine, ou s'y montrer rebelle. Mais encore, quelle idée se faire d'une élévation de la puissance qui n'est ni une qualité permanente, comme la grâce sanctifiante et les vertus infuses, ni simplement une influence extrinsèque atteignant les seules opérations ? Saint Thomas n'a pas trouvé d'autre terme pour caractériser ce genre d'assistance que celui « d'être incomplet, d'être qui s'écoule, d'impression fugitive, *esse fluens, motus, passio fluens.* » Ce n'est donc pas une qualité, puisque la qualité est quelque chose de fixe et de permanent dans le sujet qu'elle

affecte. Si parfois on se sert de ce mot pour exprimer l'effet des touches de Dieu sur les âmes, ou bien on le dénature, ou bien on ajoute des diminutifs et des restrictions qui marquent la différence entre les qualités stables et cette espèce particulière de modifications.

On peut, à la suite du docteur Angélique, chercher des analogies dans le monde des corps, où les agents naturels produisent trois sortes d'effets. Parmi ces derniers, il y en a qui persistent, lors même que la cause a cessé d'agir et d'exister : une maison, par exemple. D'autres demeurent, il est vrai, séparés de leur cause, mais pour un laps de temps assez court, comme la chaleur dans l'eau qu'on retire du feu. D'autres enfin s'évanouissent, dès que la cause a cessé de les produire : telle, l'image peinte sur la glace d'un miroir. La motion qui élève les forces naturelles de l'âme en l'absence des vertus infuses, serait analogue à cette troisième catégorie d'effets. [1]

1 Voy. *La grâce et la Gloire*, par le R. P. Terrien, S. J. vol. II, append. II.





CHAPITRE XII

CE QUE LA GRACE DONNE AUX FACULTÉS NATURELLES.

Nous avons vu que la grâce est le principe des actes vitaux et surnaturels de l'intelligence et de la volonté. Puisque l'impulsion de la grâce est surnaturelle, on peut se demander : Comment la distingue-t-on de la motion naturelle ; ou qu'ajoute-t-elle aux facultés naturelles ? En d'autres termes, nous avons besoin de savoir comment un homme pourvu de la grâce a la puissance de produire des actes surnaturels qu'il est incapable de produire sans la grâce.

I. LES TROIS SORTES D'ŒUVRES : *méritoires*, *moralement bonnes* et *salutaires*.

1. Rappelons-nous qu'il y a trois sortes d'œuvres : (1) Les œuvres méritoires du salut éternel ; (2) les œuvres moralement bonnes, et (3) les œuvres salutaires. Les œuvres

méritoires sont les bonnes actions accomplies par une personne qui possède la grâce sanctifiante. Les œuvres qui ne sont que moralement bonnes sont celles qu'accomplissent les pécheurs, conformément aux prescriptions de la droite raison, en vertu de leurs puissances naturelles, avec, bien entendu, le concours général de Dieu, mais sans le secours de la grâce. Ces œuvres tiennent le milieu entre les œuvres salutaires et les actes coupables. Dire qu'elles sont salutaires, serait tomber dans le Pélagianisme, et dire qu'elles sont coupables serait donner dans l'hérésie de Baïus. Faire l'aumône par compassion ou par tendresse naturelle est un exemple de ces œuvres. Les œuvres salutaires sont celles qui tendent de quelque manière au salut et à la justification, comme, par exemple, les actes de foi, d'espérance, de repentir, les jeûnes, les aumônes, etc., quand ils sont ordonnés à une fin surnaturelle et ont un motif surnaturel. Pour être salutaires, les actes doivent toujours procéder de la grâce actuelle, mais non nécessairement de la grâce habituelle, parce qu'un homme, sans être en état de grâce, peut produire des actes de foi, d'espérance, de contrition imparfaite, et d'autres actes préparatoires à la justification.

2. LA GRACE DONNE LE POUVOIR DE PRODUIRE DES ACTES SALUTAIRES.

2. Il est certain que la grâce nous donne la capacité de faire quelque chose dont nous serions incapables sans elle. Elle nous communique le pouvoir d'accomplir des actes et des œuvres salutaires. Ce pouvoir peut nous être conféré soit par une cause morale, soit par une cause physique. L'influence morale consiste pour l'âme dans l'attrait que lui offre quelque

chose de bien qui lui est présenté, ou dans la répulsion qu'elle éprouve à la vue de ce qui est mal, et qui lui fait redouter les menaces et la crainte, la crainte de l'enfer par exemple. Ces excitations au bien, et ces craintes des peines et des châtiments, augmentent la facilité à faire usage de nos facultés, et à surmonter les obstacles qui se rencontrent sur notre chemin, parce que les attraits du bien redoublent l'inclination à la vertu et diminuent le penchant au mal. L'*influence physique* consiste en ce que nos facultés, principes de nos actions, sont réellement *(entitative)* fortifiées et augmentées, de telle sorte qu'elles deviennent capables de produire un acte réellement *(entitative)* d'une manière plus parfaite qu'elles ne pourraient le faire sans cette influence. Un maître qui offre des présents ou fait une exhortation, et amène ainsi son élève à bien écrire, l'influence moralement ; tandis que le maître qui prend la main de l'élève et lui aide à former les lettres, l'influence physiquement.

3. CAUSALITÉ MORALE DE LA GRACE.

3. La sainte Ecriture désigne la grâce par divers noms : Illustration, vocation, impulsion, excitation, délectation, suavité, inclination à agir d'une manière salutaire ; tout autant d'appellations qui signifient une causalité morale. Lorsqu'un homme est ainsi moralement incité par les attractions de la grâce, il ne reçoit pas précisément par là une nouvelle puissance physique, mais il devient mieux disposé, plus apte, plus prompt à user de ses facultés pour faire le bien et pour éviter le mal. On peut donc dire que, par la causalité morale de la grâce, cet homme reçoit des puissances nouvelles ; et, ce genre de secours est surtout

approprié à la créature raisonnable qui n'agit pas à l'instar d'une machine ou d'une brute, mais donne à ses actes une tendance vers une fin connue et aimée.

Cette causalité morale de la grâce ne se borne pas aux grâces externes, mais peut s'étendre aux grâces internes, qui affectent l'âme dans son intérieur, aussi bien que leur causalité physique peut élever sa puissance à l'ordre surnaturel.

La puissance morale dont il s'agit peut revêtir une force telle qu'il devienne moralement impossible de lui résister ; et, lorsqu'il est question du bonheur du ciel, cette même force est si grande que lui résister est physiquement impossible. La raison en est que la connaissance et l'amour du bien peuvent se développer à un tel point, la connaissance et les attraits du mal tellement diminuer, qu'il ne reste en quelque sorte plus d'inclination au mal. La volonté, alors, en vertu de tous ses efforts, peut adhérer au bien, et y adhère nécessairement, comme cela arrive dans la Vision béatifique. Rappelons-nous, toutefois, que, dans cette vie, sous toutes et chacune des causalités de la grâce, soit physiques, soit morales, la liberté de la volonté reste intacte. C'est dans ce sens qu'il est écrit :« Le cœur du roi est dans la main du Seigneur comme une eau courante : il le fait tourner de tel côté qu'il veut. »[1] C'est dans ce sens également que prie l'Eglise : « Laissez-vous fléchir, Seigneur, par les oblations que nous vous offrons, et que votre miséricorde attire à vous nos volontés malgré leur résistance. » (Secrète de la messe, quatrième dimanche après la Pentecôte).

1 Prov. xxi, 1.

4. PREUVES DE LA CAUSALITÉ PHYSIQUE DE LA GRACE.

4. D'après les Ecritures et l'enseignement de la foi, une œuvre salutaire est impossible sans le secours de la grâce. Toute capacité en nous vient de Dieu ; et, la grâce est nécessaire, non seulement pour que l'œuvre du salut puisse facilement s'accomplir, mais pour qu'elle puisse absolument s'accomplir. « Vous ne pouvez rien faire sans moi, »[1] dit le Seigneur. Et saint Paul d'ajouter : « Nous ne sommes pas capables de former de nous-mêmes aucune pensée, comme de nous-mêmes ; mais c'est Dieu qui nous en rend capables. »[2] Le second Concile d'Orange dans son sixième canon, enseigne que la grâce est nécessaire pour qu'un homme soit capable de croire, de désirer ou de vouloir d'une manière salutaire. Dans son septième canon, il enseigne que pour être capable même de penser quelque chose de bien, comme nous le devons, la puissance de la nature sans la grâce est insuffisante. Ecoutons le Pape Célestin I : « Dieu agit sur le cœur et sur la libre volonté de l'homme, d'une telle façon que toute pensée sainte, tout pieux dessein, et toute impulsion vers le bien, viennent de Dieu, parce que c'est lui qui nous rend capables de faire quelque chose de bien, et que sans lui nous ne pouvons rien faire. » On fait appel à ces témoignages pour prouver la nécessité de la grâce ; je les cite pour prouver la puissance physique qu'on doit attribuer à la grâce. Si la grâce ne confère qu'une capacité morale, il n'est pas vrai d'affirmer en termes absolus que nous ne pouvons rien sans la grâce, parce que le seul secours moral ne rend pas dès le premier abord une chose possible. Ce secours ne sert qu'à diminuer

1 S. JEAN, XV. 5.
2 2 Cor. III. 5.

ou à écarter la difficulté. On ne peut pas dire qu'un acte particulier, physiquement possible, soit impossible. Ajoutons que ne sont pas rares les actes qui, comme penser à des choses bonnes et agréables, ne sont pas impossibles par suite d'une difficulté morale ; s'ils sont impossibles, c'est parce que notre nature physique n'a pas la capacité physique de les réaliser. Par conséquent, si la grâce rend ces actes possibles, elle confère les capacités physiques pour les accomplir, de telle sorte qu'on peut véritablement dire qu'elle nous communique les puissances qui nous font agir. On ne peut en aucun sens appliquer cette proposition à une causalité purement morale. La même vérité se prouve par ce fait, comme nous l'avons déjà dit, qu'un acte salutaire est quelque chose réellement *(entitative)* en dehors des limites de l'ordre naturel. Un agent qui est physiquement dans l'ordre naturel ne peut pas faire une chose qui dépasse réellement cet ordre ; donc, les facultés humaines ont besoin d'être physiquement élevées par la grâce pour devenir capables de produire des actes salutaires.

5. CAUSE TOTALE ET ADÉQUATE DONT PROCÈDENT LES ACTES SALUTAIRES.

5. Le principe total ou la cause dont procèdent les actes salutaires peut être considéré comme une question purement spéculative et métaphysique. Mais, en raison de ses rapports avec le caractère substantiel et surnaturel des actes salutaires, ce principe demande quelques explications:

(1) La cause prochaine et immédiate est la volonté élevée par la grâce.

(1) Le principe prochain et immédiat dont procèdent les actes salutaires est la volonté élevée par la grâce : la grâce

habituelle pour l'âme justifiée, et la grâce actuelle s'il s'agit des pécheurs. Il n'y a pas deux principes, mais un seul et unique, la faculté élevée. Ceci s'applique à la théorie ou explication donnée plus haut, que, même les actes salutaires du pécheur procèdent de la faculté élevée par une touche vertueuse et passagère de la grâce actuelle rehaussant cette faculté au moment donné, et, la mettant ainsi à même de produire des actes au-dessus de la nature. Nous n'avons besoin de supposer dans ces rapports aucune priorité entre la nature et la grâce. Par elle-même, la nature ne peut rien faire en la matière sans l'aide de la grâce, qui élève la nature à l'ordre surnaturel. La nature élevée est donc ce que nous pouvons supposer existant antérieurement aux actes salutaires.

(2) Dieu Auteur *médiat* et immédiat de tous les actes salutaires.

(2) On peut dire que Dieu est l'Auteur *médiat* des actes salutaires, puisque, par sa grâce, il élève l'âme et lui communique la capacité de poser de tels actes. Il en est aussi l'Auteur *immédiat*, puisque la touche et le concours de Dieu, en tant que principe ou moteur suprême et universel, sont nécessaires pour tous les actes. Par conséquent, lorsque nous parlons, non de la grâce créée, mais de Dieu élevant la faculté et lui imprimant une impulsion, comme cause suprême et universelle, on peut dire que les actes salutaires ont une double cause, Dieu et l'âme élevée par la grâce ; double cause qui s'applique aux actes indélibérés, aussi bien qu'aux actes délibérés. La nature, en tant que nature, n'est capable de rien dans l'affaire du salut ; l'acte salutaire est tout entier

le fait de la grâce, parce qu'un acte de ce genre n'est possible qu'autant que la faculté agit, non pas naturellement, mais surnaturellement, en vertu de sa puissance obédientielle par rapport à Dieu. De même que le commencement de l'œuvre doit venir de la grâce, ainsi également ses progrès et son perfectionnement doivent appartenir à la grâce.

(3) La cause totale et adéquate des actes salutaires expliqués d'après saint Thomas.

(3) Dans l'exposition de ce que l'on considère comme la cause totale et adéquate des actes salutaires, je m'attacherai à l'enseignement de saint Thomas et de l'école thomiste, tel que l'interprête Billuart. D'après ce savant théologien, une cause totale et adéquate peut se prendre dans un double sens.

(I.) Lorsqu'elle est seule et produit son effet sans être accompagnée d'aucune autre cause ; ainsi, Dieu est la cause totale et adéquate de tous les êtres qu'il a créés.

(II.) Lorsqu'elle n'exclut pas de son action une cause d'un ordre différent d'elle-même ; alors, on la dit cause totale et adéquate en elle-même, parce que, dans son ordre propre, elle a tout ce qui est nécessaire pour produire l'effet donné, bien que, pour la production actuelle de cet effet, ne soit pas exclue une cause secondaire d'un autre ordre. Ainsi on peut dire que le même individu a pour cause ses parents et Dieu ; — ses parents qui sont la cause totale particulière de son être, et Dieu qui est la cause totale et universelle de tous les êtres. De même une statue est produite par le sculpteur et par son instrument comme deux causes totales et subordonnées, mais d'ordres différents.

Dans les deux sens, on peut dire que Dieu est la cause totale de l'œuvre du salut. En ce qui concerne cette œuvre,

deux choses sont à distinguer dans la volonté, l'application ou le mouvement de la volonté à l'acte,et l'acte même qu'elle produit. « Elle est mue, dit saint Augustin, pour qu'elle puisse agir, et non pour qu'elle ne puisse rien produire. » Dieu est la cause totale de l'application à l'acte par une totalité qui exclut toutes les autres causes, parce que lui seul, comme cause première et premier moteur, tire la volonté de son indifférence et de sa *potentialité* par une impulsion transitoire, et la pousse à l'accomplissement de l'acte. De l'acte même auquel Dieu incline la volonté, il est également la cause totale, non par une totalité excluant toute autre cause, mais par une totalité de perfection et de puissance ; de sorte que Dieu et l'homme, par rapport aux mêmes actes, sont deux causes totales, chacune dans son ordre ou sa sphère propre. Rien ne manque à Dieu comme cause première et principale, ni à l'homme comme cause seconde, subordonnée à la première et principale cause. L'action de la première cause n'est pas requise, parce que la seconde est insuffisante ou qu'il lui manque quelque chose, dans l'ordre qui lui est propre, mais parce qu'une cause inférieure dépend d'une cause supérieure, et que tous les actes des créatures dépendent d'une seule cause suprême et universelle. »[1] Le même auteur, poursuivant ses explications, nous dit que la grâce efficace est la cause totale d'un acte salutaire, de telle façon que la volonté humaine y consent, non pas nécessairement, ni d'une manière purement spontanée, mais dans sa parfaite liberté et son plein pouvoir de faire l'acte contraire, n'agissant pas en tant que cause seconde, mais en tant que cause totale dans sa sphère propre ; c'est-à-dire en tant que cause seconde et

1 Voy. Billuart. *De Deo*, Discuss. VIII., art. II et IV.

particulière, subordonnée à Dieu, cause première et universelle : la sculpture d'un panneau, par exemple, est entièrement l'œuvre de l'artiste, et entièrement l'œuvre de l'instrument, comme de deux causes totales et subordonnées. Le même effet, selon saint Thomas, ne doit pas s'attribuer à la cause naturelle et à la puissance divine, comme s'il était le fait partiel de Dieu et le fait partiel de l'agent naturel : le tout est le produit des deux, mais provenant de chacun d'une manière différente, puisqu'on attribue l'effet à l'instrument et à l'agent principal. [1] Ces expressions du Docteur Angélique sembleraient faire croire qu'il n'admet pas, comme représentant l'action divine sur la libre volonté de l'homme relativement aux actes naturels ou surnaturels, l'exemple de plusieurs hommes qui traînent une barque, et dont chacun est une cause partielle de son avancement sur l'eau. Il est vrai, sans doute, que Dieu seul est la cause de l'application que l'homme apporte à sa conversion, et, vrai aussi, que l'homme se convertit par sa propre volonté : mais on ne peut pas en conclure que Dieu seul est la cause de sa conversion. Elle est le fruit de la volonté humaine, agissant de concert avec Dieu, en tant que cause totale secondaire, en vertu de sa puissance propre et innée, fortifiée par la grâce, et avec l'entière liberté et la pleine puissance de résister à la grâce.

6. LA COOPÉRATION A LA GRACE EST NÉCESSAIRE POUR LES ACTES SALUTAIRES ET POUR L'ŒUVRE DU SALUT.

6. Telle est la raison pour laquelle on peut dire avec tant de vérité que nous pouvons et devons coopérer à la grâce, que nous sommes tenus d'apporter notre travail et notre

1 *Contra Gent.*, Cap. 70.

concours actuel dans l'œuvre de notre salut. Ecoutons saint Paul parlant de lui-même : « J'ai travaillé plus que tous les autres, non pas moi, toutefois, mais la grâce de Dieu avec moi. »[1] Il est dit de la Sagesse : « Envoyez-la du ciel, votre sanctuaire, et du trône de votre grandeur, afin qu'elle soit et qu'elle travaille avec moi. »[2] De là, ces expressions que Dieu nous aide, qu'il est notre secours ; et que nous, d'autre part, nous coopérons avec Dieu, que nous sommes ses coopérateurs dans l'œuvre du salut. Tous ces termes impliquent que nous pouvons réellement agir avec la grâce, que notre volonté, par sa propre puissance, mais aidée de la grâce, et cependant distincte de la grâce, peut employer toutes ses énergies à produire des actes salutaires, de telle sorte qu'on peut dire que chacun de ces actes est entièrement l'œuvre de la volonté rehaussée et entièrement l'œuvre de Dieu. Le Concile de Trente enseigne qu'un homme coopère à la grâce dès qu'il y donne son libre consentement ; en accueillant l'inspiration, il fait quelque chose, et on doit supposer qu'il demeure dans un état purement passif, lorsqu'il correspond à la grâce et y coopère. Toutes ces choses signifient l'activité de la volonté, puisqu'elle est un principe distinct, mais non séparé, de la grâce. C'est assez aussi pour montrer qu'un acte salutaire n'est pas seulement surnaturel, mais vital, dès lors qu'il procède d'une puissance vitale ou d'une faculté élevée par la grâce ; et, tout cela s'applique, non seulement aux actes qui émanent de l'habitude de la grâce, mais aussi et également aux illuminations de l'esprit et aux excitations de la volonté qui émanent de la grâce actuelle.

1 I Cor. XV. 10.
2 Sag. IX. 10.

Nous trouvons dans l'Ecriture sainte plusieurs exemples de cette coopération à la grâce. Prenons celui des dix lépreux guéris par le Sauveur : « Etant près d'entrer dans un village, dix lépreux vinrent au-devant de Jésus ; et, se tenant éloignés, ils élevèrent leur voix et lui dirent : Jésus, Maître, ayez pitié de nous. »[1] Ayant entendu parler de l'arrivée de Jésus, dont la renommée avait rempli tout le pays, ils vinrent à sa rencontre. Bien qu'accablés par cette épouvantable maladie, qui en faisait pour tous un objet d'horreur, ils vinrent de leur propre mouvement et firent entendre les cris de leurs supplications. Ce fait nous enseigne que notre coopération est nécessaire pour que nous soyons capables de recevoir les grâces célestes. Si les lépreux n'étaient pas venus à la rencontre de Notre-Seigneur, ils n'auraient pas été guéris. Une autre guérison, celle du sourd-muet, racontée dans l'Evangile de saint Marc,[2] nous offre un exemple sensible. « On lui amena alors un homme qui était sourd et muet, et on le priait de lui imposer les mains. » Souvent le Christ faisait des miracles sans qu'on les lui demandât ; mais, dans le cas présent, il voulut que le malade lui fût amené, qu'il marchât par ses propres forces, et que ceux qui l'accompagnaient priassent pour lui. Tout cela pour nous apprendre que Dieu veut que nous agissions dans la mesure de nos forces et que notre action personnelle paraisse au-dehors : — alors, il nous donnera son secours, il perfectionnera et achèvera notre œuvre par sa grâce. C'est dans ce sens que nous devons entendre l'expression de saint Jean : « Mais il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu à tous ceux qui

1 S. Luc XVII. 11 et s.
2 S. Marc VII. 32.

l'ont reçu. »[1] L'apôtre ne dit pas que le Christ, en venant en ce monde, nous a faits enfants de Dieu, mais bien qu'il nous a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, afin de montrer que pour parvenir à cette haute dignité, notre coopération et notre concours sont nécessaires. Par la grâce que Dieu nous communique, il nous donne le pouvoir d'être faits enfants de Dieu ; mais, lorsque nous correspondons à la grâce, nous produisons par la grâce la bonne œuvre, et alors, nous devenons, et, nous sommes réellement faits enfants de Dieu.

Il est peut être à propos de noter une distinction entre les biens temporels et les dons spirituels. Dieu nous accorde souvent les premiers sans notre consentement et en dehors de notre coopération ; pour les derniers, il exige toujours le consentement de notre volonté. Nous en voyons un exemple dans le cas de l'aveugle-né, qui fut guéri par Notre-Seigneur, comme nous le raconte saint Jean au neuvième chapitre de son Evangile, et qui fut ensuite chassé de la synagogue par les pharisiens. Quand Jésus-Christ le revit après cette expulsion, et voulut lui communiquer le don de la foi, il lui demanda d'abord : « Croyez-vous au Fils de Dieu ? » C'est-à-dire : Désirez-vous croire ? Etes-vous disposé à croire ? Quand le Christ lui ouvrit miraculeusement les yeux, il ne lui demanda rien ; mais, lorsqu'il voulut guérir son âme par sa grâce divine, il lui demanda s'il croyait parce que, pour la guérison du corps, notre coopération n'est point nécessaire, tandis qu'elle est toujours requise pour le salut de l'âme.

1 S. Jean i. 12.

7. COMMENT, ET EN QUEL SENS L'ŒUVRE EST ENTIÈREMENT DE DIEU, ET DANS QUEL SENS LA VOLONTÉ EST EXCLUE.

7. Ces explications et cette doctrine sur l'entière coopération de la volonté, se concilient parfaitement avec ce que nous avons dit, touchant la causalité totale de l'action divine. Dans ce sens (1) l'acte salutaire vient entièrement de Dieu, quant à son commencement, quant à ses progrès, et quant à son perfectionnement : il vient complètement de Dieu, comme la chose a été définie contre l'hérésie semi-pélagienne, qui attribuait le commencement de la foi à notre propre puissance naturelle. (2) On n'attribue l'acte salutaire qu'à la grâce, parce que la grâce tient la place la première et la plus éminente relativement à un tel acte, et que la volonté ne peut pas l'accomplir sans la grâce. Pour la même raison, on dit aussi que l'opération salutaire est tout entière de Dieu, puisque la volonté, par sa force propre et innée, ne pourrait pas y coopérer sans la grâce. Notre volonté doit être exclue dans les sens particuliers que voici : (a) Comme cause première et prévenante de la grâce ; (b) comme cause produisant quelque chose en vertu de sa capacité propre et purement naturelle, non encore élevée et préparée par la grâce ; (c) enfin, comme cause méritoire de la grâce. Mais si on veut parler de la volonté préparée par la grâce, alors, nous pouvons lui attribuer les actes salutaires et l'œuvre du salut, comme nous le faisons pour la grâce et pour Dieu ; mais pour Dieu dans l'ordre suprême et universel, et pour la grâce dans l'ordre secondaire et subordonné des causes, selon les paroles de saint Grégoire : « Le bien que nous faisons est de Dieu et de nous ; — de Dieu par la grâce prévenante, de

nous par la libre soumission de notre volonté. S'il n'est pas l'œuvre de Dieu, pourquoi devons-nous à jamais lui en exprimer notre reconnaissance ? S'il n'est pas la nôtre, pourquoi devons-nous espérer les récompenses futures ? Par conséquent, puisque c'est avec raison que nous disons notre gratitude, nous reconnaissons par là que nous sommes fortifiés par ses dons ; et puisque nous tendons tous à la récompense, et que nous la demandons, nous confessons par là que, par la libre soumission de notre volonté, nous choisissons le bien que nous accomplissons.

8. EXPLICATION DU TERME : CAUSE PARTIELLE : APPLIQUÉ AUX ACTES SALUTAIRES.

8. Afin de bien saisir ce qu'entendent les théologiens, quand ils disent que les actes salutaires procèdent de la grâce et de la volonté comme de deux causes partielles formant une cause totale, il est nécessaire de remarquer la distinction qu'ils font à propos de l'expression *cause partielle.* La cause, disent-ils, peut être partielle, soit du côté de la cause *(partialitate causæ),* soit du côté de l'effet *(partialitate effectus).* Dans ce dernier cas, c'est-à-dire, lorsque l'effet lui est dû *partiellement,* une partie de l'effet ou de l'acte procéderait adéquatement de la nature seule sans la grâce, et une partie procéderait de la nature en même temps que de la grâce. Par exemple : le désir de croire émanerait de la puissance de la nature seule ; mais la croyance de foi divine émanerait de la puissance de la grâce. C'est dans ce sens que les semi-pélagiens enseignaient que, dans l'œuvre du salut, la nature était une cause partielle, affirmant que le commencement de l'œuvre procédait de la nature seule, ce

qui est une erreur condamnée par l'Eglise. Dans le second cas, celui où la cause est partielle du côté de la cause, *(partialitate causæ,)* — le tout procède de la grâce ; et c'est dans ce sens que, d'accord avec la doctrine catholique sur la grâce, beaucoup d'éminents théologiens expliquent qu'on peut dire que la libre volonté, préparée et fortifiée par la grâce, concourt comme cause partielle à l'œuvre du salut, et que la grâce et la libre volonté constituent le principe adéquat, prochain et efficient d'un acte salutaire. Molina, en expliquant le concours actif de la volonté par la partialité de la cause, non par la partialité de l'effet, donne comme exemple plusieurs personnes traînant un même bateau. Mais, comme je l'ai dit plus haut, cet exemple, d'après saint Thomas, n'a pas son application lorsqu'on parle de l'action de Dieu comme cause suprême, soit dans l'ordre de la nature, soit dans l'ordre de la grâce, puisqu'on ne peut pas dire que l'action de Dieu soit partielle, ou la cause partielle de nos actes. Comme nous l'avons déjà expliqué, elle doit être regardée comme cause totale et adéquate dans l'ordre suprême qui lui est propre, et ceci n'implique aucune contradiction de la cause secondaire, ou de l'enseignement qui veut que l'homme, élevé par la grâce, soit aussi la cause totale et adéquate des actes salutaires dans sa propre sphère.

9. LES ACTES SALUTAIRES SONT SURNATURELS DANS LEUR SUBSTANCE.

9. Il était plus ou moins nécessaire de nous étendre sur ces questions difficiles pour montrer que les actes salutaires sont substantiellement surnaturels. Il suit de tout ce que nous

avons dit, que le même acte surnaturel, qui procède du secours surnaturel de Dieu, ne peut pas être produit par les puissances surnaturelles, de la même manière que l'acte de voir, faveur surnaturellement accordée à l'aveugle-né, aurait pu être produit par des yeux naturellement sains. De même la science infuse, s'il s'agit par exemple de la manière dont elle est reçue, peut être accidentellement surnaturelle, parce qu'on peut l'acquérir par des moyens naturels.

Les Conciles de l'Eglise ont défini contre les Pélagiens qu'aucun acte salutaire ne peut être le fruit des puissances de la nature seule, mais uniquement de la grâce de Dieu. D'autre part, ces actes ne sont pas surnaturels, simplement dans le sens qu'ils sont, par accident, produits par le secours de Dieu ; mais ils le sont, parce que par leur nature interne et substantielle, ils ne peuvent pas émaner de principes naturels. Ces actes sont donc surnaturels, non seulement dans le sens que l'aveugle-né fut rendu capable de voir, ou dans le sens qu'on dit que la science infuse est surnaturelle ; en d'autres termes, ils sont surnaturels non seulement dans leur mode *(secundum modum)*, mais encore dans leur substance même *(secundum substantiam)*.

10. UN OBJET SURNATUREL CORRESPOND AUX ACTES SURNATURELS.

10. Nous venons de voir comment les actes sont surnaturels en raison du principe dont ils émanent ou de la cause qui les produit. Il nous reste à étudier cette autre question : les actes diffèrent-ils nécessairement des actes naturels en raison de leur objet, ou les actes naturels et surnaturels peuvent-ils avoir le même objet ? Il s'agit ici de l'objet *formel*, car il est évident que l'objet *matériel* ne saurait être

le même : nous croyons, en effet, par la foi, plusieurs vérités que nous enseigne la philosophie, par exemple, l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme. La question est donc celle-ci : Un acte surnaturel a-t-il un objet qui est en lui-même surnaturel ? Cette question peut-être envisagée, soit au point de vue de l'ordre moral, soit au point de vue de l'ordre métaphysique. Au point de vue de l'ordre moral, il s'agit de savoir s'il est de l'essence de l'acte salutaire qu'il procède d'un motif surnaturel. Cette question sera traitée à propos du mérite. Au point de vue métaphysique, on se demande s'il existe un objet qui corresponde à l'acte surnaturel, précisément en tant qu'il est surnaturel ? Nous devons répondre par l'affirmative ; c'est-à-dire : un acte surnaturel doit avoir un objet surnaturel. Si, en effet, l'objet formel d'un acte surnaturel est le même que l'objet formel d'un acte naturel, l'objet tout entier d'un acte surnaturel quelconque pourrait tomber sous la puissance naturelle ; et ainsi, il ne serait pas vrai que l'ordre surnaturel dépasse toutes les puissances de la nature et leur est supérieur. La doctrine formulée par le second Concile d'Orange, c'est que nous ne pouvons pas, par les forces de la nature, penser ou vouloir quelque chose de bien comme nous le devons, et qui soit utile au salut. On ne doit pas limiter cette déclaration au principe qui pose l'acte ; ou en d'autres termes, nous ne pouvons pas, subjectivement parlant, produire un acte qui ne tombe en aucune façon sous la puissance de nos facultés. Le sens de la déclaration du Concile est donc que le salut éternel, ou l'ordre surnaturel est objectivement une chose que l'homme est impuissant à atteindre par ses énergies naturelles.

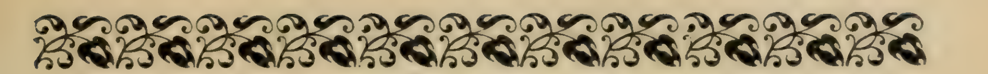
Par la grâce, l'homme reçoit une puissance qu'il n'a pas sans elle ; et cette puissance lui est communiquée dans un but déterminé. Il faut un objet qui lui corresponde, et ce

objet doit être surnaturel. Cet objet surnaturel est, en premier lieu, la béatitude surnaturelle, ou la vision de Dieu dans le ciel ; et, secondement, toutes les choses qui ont un rapport interne à cette fin surnaturelle et qui y conduisent. Cette fin, et les choses qui y ont un rapport nécessaire, constituent l'objet formel de nos actes surnaturels, en tant qu'ils sont surnaturels : d'où il est facile de comprendre dans quel sens nous devons déterminer l'objet formel surnaturel. Nous n'avons aucunement besoin de supposer que notre mode de connaissance dans l'acte surnaturel est changé, de telle sorte que l'objet formel de cet acte, en tant qu'il est vital, ne puisse pas être représenté sous des figures sensibles. L'expérience nous apprend, en effet, qu'un homme, sous l'influence de la grâce, n'arrive pas, ici-bas, aux choses purement intellectuelles, conformément à leur condition propre, absolument sans le secours des sens. Mais les objets surnaturels se rapportent à cette formalité, d'après laquelle l'acte est surnaturel ; et, dans ce sens, on dit avec raison qu'un acte surnaturel a un objet formel surnaturel. Ainsi, reste vrai le principe ou axiome qui dit qu'un acte est spécifié par son objet formel. [1] C'est ce que montre bien un acte de foi pris pour exemple. Nous pouvons croire de deux manières une chose que Dieu nous a dite. La première, c'est quand le témoignage et l'autorité de Dieu sont toute la raison de notre croyance, soit quant à la chose elle-même qui nous a été révélée, soit quant à ce que nous sommes obligés de savoir et de croire relativement à cette chose, c'est-à-dire que Dieu l'a révélée, et que dans ce que Dieu nous dit, il ne peut ni se tromper, ni nous tromper, de sorte que, sur ce

1 Voy. Pesch, *Prælectiones*, vol. v, p. 31, 32.

double point, nous croyons de la même foi divine. La seconde manière, c'est quand un homme croit les vérités révélées parce que Dieu les a révélées ; et que sa croyance a pour raison d'être non la révélation elle-même, mais ses raisonnements personnels, ses études, et le témoignage humain. Dans le premier cas, c'est la foi infuse ; et alors, l'autorité divine seule est toute la raison de la croyance, et sur elle repose la raison ultime de la foi. Dans le second cas, c'est un moyen humain de croire, et la foi n'a pas le même objet formel. Voilà pourquoi saint Thomas enseigne que la foi des démons n'est pas la vraie foi théologique : leur intelligence est convaincue, et c'est toute la raison de leur croyance. Ils voient de nombreux signes d'après lesquels, avec leur vive intelligence, ils connaissent la doctrine de l'Eglise. On en peut dire autant de la foi des hérétiques, à propos de quelques articles de foi qu'ils conservent. Un hérétique ne croit pas ces articles de foi de la même manière que les fidèles, dont la foi repose absolument sur la Vérité première ; mais il croit ces vérités de foi sur son jugement personnel ou sur le témoignage humain. De même qu'un acte de foi surnaturelle a un objet formel, distinct de la foi naturelle, ainsi en est-il des actes de toutes les autres vertus. Nous pouvons répéter comme conclusion que le même objet formel ne peut pas terminer un acte naturel et un acte surnaturel.





CHAPITRE XIII

Des Vertus en général.

I. RAISON ET NATURE DES VERTUS.

1. Nous avons montré, dans le chapitre sur la grâce, que Dieu, dans la sanctification ou la justification de l'homme, lui infuse une certaine qualité ou habitude surnaturelle qui en fait une nouvelle créature, le fils de Dieu par adoption et le participant de la nature divine ; que les ténèbres du péché étant dissipées, brille désormais en l'homme la lumière du Seigneur qui le rend capable de marcher comme un vrai enfant de Dieu « en toute sorte de bonté, de justice et de vérité. » Cette habitude, je veux dire la grâce sanctifiante, est dans l'ordre surnaturel ce que la nature est dans l'ordre naturel. C'est que, par la nature, un homme est constitué dans un degré déterminé de perfection, et a un principe interne de motion ou d'action vers la fin qui lui est due. Mais de même que, dans l'ordre naturel, un homme n'a pas

seulement la nature elle-même, mais encore les facultés naturelles qui lui permettent de poser des actes, par exemple, les yeux pour voir, l'intelligence pour connaître, la volonté pour aimer ; ainsi, dans l'ordre surnaturel, Dieu donne à l'homme non seulement la grâce, mais aussi ces facultés qui le rendent capable d'agir surnaturellement. Ces facultés sont appelées vertus. Pour nous faire une idée plus exacte des vertus infuses et surnaturelles, dont il s'agit principalement ici, il est nécessaire d'expliquer ce qu'on entend par la vertu en général, et d'établir les différentes divisions de la vertu.

La vertu, prise comme l'opposé du vice, est une disposition de l'âme qui incline l'homme au bien. La vertu est une bonne habitude, une heureuse qualité qui fait le bien de telle façon qu'elle ne peut pas par elle-même faire le mal. Saint Thomas la définit : « Une heureuse qualité de l'âme qui fait que notre vie est conforme à la droite raison et dont personne ne peut faire un mauvais usage. » L'acte de vertu est un acte vital par lequel un homme, guidé par la droite raison, se maintient dans la voie de l'équité, et ne s'écarte ni par excès, ni par défaut, de ce qui est bien. En accomplissant toutes les obligations, grandes ou petites, absolues ou conditionnelles, la vertu rend un homme capable, en toute occasion, de faire ce qui est juste ou plus juste.

2. DIVISION DES VERTUS D'APRÈS : (1) LEUR PRINCIPE ; (2) LEUR OBJET ; (3) LEUR SUJET.

2. Nous avons trois choses à considérer relativement à une vertu :

(1) Le *principe* — c'est-à-dire, la cause dont procède la vertu ou la puissance qui la produit dans l'âme.

(2) L'*objet :* il est (I) *matériel ;* c'est celui au sujet duquel s'exerce la vertu, et il peut être l'objet principal ou premier, ou l'objet secondaire ; (II) *formel,* — c'est-à-dire la raison ou le motif en raison duquel la vertu s'exerce à propos de l'objet matériel.

(3) Le *sujet.* Le sujet *prochain* d'une vertu est la faculté de l'âme qui la reçoit, et le sujet *éloigné* est la personne qui possède la vertu.

Nous devons tenir compte de tout cela pour exposer exactement la division des vertus. Au point de vue de leur *principe,* on divise les vertus en *naturelles* et *surnaturelles.* Les vertus *naturelles* procèdent de la puissance de la nature, et s'acquièrent par des actes naturels. Les vertus *surnaturelles* sont produites dans l'âme par l'assistance de la grâce. La vertu naturelle perfectionne la faculté ou la puissance naturelle, et la porte aux bonnes actions, c'est-à-dire aux actes conformes aux lumières de la droite raison. La vertu surnaturelle est au-dessus de la puissance de la nature ; elle élève la faculté naturelle, et lui donne la capacité de produire des actes surnaturels. A cette division se rapporte celle de la division en *vertu acquise* et en *vertu infuse.*

En raison de l'*objet,* on distingue la vertu *théologale* et la vertu *morale*, selon qu'elle se rapporte immédiatement à Dieu, ou qu'elle a pour objet les actions morales des hommes. Les vertus théologales sont au nombre de trois, comme nous le verrons plus tard, lorsque nous parlerons particulièrement de la foi, de l'espérance et de la charité. Les principales vertus morales auxquelles peuvent se ramener toutes les autres, sont les quatre vertus cardinales : la prudence, la justice, la force et la tempérance. On les appelle cardinales

parce qu'elles sont, pour ainsi dire, les gonds sur lesquels roulent les autres.

En raison du *sujet*, les vertus sont *intellectuelles* ou *appetitives*, suivant qu'elles résident dans l'intelligence ou dans la volonté, c'est-à-dire, suivant l'objet prochain et immédiat dans lequel elles résident. En raison du sujet considéré au point de vue éloigné, je veux dire, de la personne qui en est douée, les vertus sont *parfaites*, si elles sont informées par la charité ; et *imparfaites*, si elles se trouvent dans l'âme sans la charité et sans la grâce. A cette classe appartiennent les vertus de ceux qui sont en état de péché, comme la foi et l'espérance, qui subsistent dans le pécheur, même après qu'il a perdu la charité ; mais elles sont imparfaites *(informes)*, et leurs actes ne sont pas méritoires.

Pour ne point nous écarter du but de cet ouvrage, nous donnerons particulièrement notre attention à la division principale des vertus, à celle qui les distingue en vertus *naturelles* et en vertus *surnaturelles*. Afin de mieux saisir la différence qui existe entre ces classes de vertus, il est bon de commencer par un exposé et une explication des vertus naturelles. Qu'il me soit permis d'emprunter ces détails aux écrits de saint François de Sales. Dans son ouvrage si connu et si complet : « De l'Amour de Dieu », nous lisons les passages suivants relatifs à la vertu naturelle et au sens suivant lequel une vertu quelconque est agréable à Dieu.

3. LA VERTU NATURELLE D'APRÈS SAINT FRANÇOIS DE SALES.

3. « La vertu est si aymable de sa nature, que Dieu la favorise partout où il la void. Les payens, quoyque ennemys

de sa divine majesté, prattiquaient parfois quelques vertus humaines et civiles, desquelles la condition n'estait pas au-dessus des forces de l'esprit raysonnable. Certes, encore que ces vertus eussent beaucoup d'apparence, si est-ce, qu'en effet, elles estaient de peu de valeur à cause de la bassesse de l'intention de ceux qui les prattiquaient, qui ne travaillaient presque que pour l'honneur, ainsi que dit saint Augustin, ou pour quelque autre prétention fort légère, comme est celle de l'entretien de la société civile, ou pour quelque petite inclination qu'ils avaient au bien ; laquelle ne rencontrant point de grande contrariété, les portait à des meneuës actions de vertus, comme, par exemple, à s'entre-salüer, à secourir les amys, vivre sobrement, ne point desrober, servir fidellement les maistres ; payer les gages aux ouvriers. Et toutesfois, quoyque cela fust ainsi mince et environné de plusieurs imperfections, Dieu en sçavait gré à ces pauvres gens, et les en rescompensait abondamment.

Les sages-femmes auxquelles Pharaon donna charge de fayre périr tous les masles des Israëlites, estaient sans doute egyptiennes et payennes: car s'excusant de quoy elles n'avaient pas exécuté la volonté du roy : « Les femmes hébrieuses, disaient-elles, ne sont pas comme les égyptiennes ; car elles sçavent l'art de recevoir les enfants, et, devant que nous allions à elles, elles ont enfanté : » [1] excuse qui n'eust pas esté à propos, si ces sages-femmes eussent esté hebrieuses ; et n'est pas croyable que Pharaon eust à des femmes hébrieuses donné une commission si impiteuse contre les hébrieuses de mesme nation et religion : Aussi Josephe tesmoigne qu'en effet elles estaient egyptiennes. Or, toutes

1 Exod. 1. 19.

Egyptiennes et payennes qu'elles estaient, elles *craignirent* d'offenser *Dieu* par une cruauté si barbare et denaturée, comme eust esté celle du massacre de tant de petits enfans. De quoy la divine douleur leur sceut si bon gré, qu'elle « leur édifia des maysons, » [1] c'est-à-dire, les rendit plantureuses en enfans et en biens temporels.

« Nabuchodonosor, roy de Babylone, avait combattu en une guerre juste contre la ville de Tyr, que la justice divine voulait chastier. Et Dieu dit à Ezechiel, qu'en rescompense, « il donnerait l'Egypte à Nabuchodonosor, parce qu'il a travaillé pour moy. » [2]

« Certes, l'Apostre nous asseure que les payens qui n'ont pas la loy font naturellement ce qui appartient à la loy. [3] Et quand ils le font, qui peut doubter qu'ils ne fassent bien, et que Dieu n'en fasse compte ? Les payens cogneurent que le maryage estait bon et nécessaire ; ils virent qu'il estait convenable d'eslever les enfans és arts, en l'amour de la patrie, en la vie civile, et ils le firent. Or, je vous laisse à penser si Dieu ne trouvait pas bon cela, puisqu'il avait donné la lumière de la rayson et l'instinct naturel à ceste intention.

« La rayson naturelle est bon arbre que Dieu a planté en nous ; les fruicts qui en proviennent ne peuvent estre que bons : fruicts qui en comparayson de ceux qui procèdent de la grâce, sont à la vérité de très petit prix, mais non pas pourtant de nul prix, puisque Dieu les a prisez, et pour iceux a donné des rescompenses temporelles ; ainsi que, selon le grand saint Augustin, il salaria les vertus morales des

1 Ex. I. 21.
2 Ezech. XXIX. 20.
3 Rom. 2.

Romains, de la grande estenduë et magnifique resputation de leur empire.

« Le péché rend sans doute l'esprit malade, qui partant ne peut pas fayre des grandes et fortes opérations, mais ouy bien des petites : car toutes les actions des malades, ne sont pas malades : encore parle-t-on, encore void-on, encore ouyt-on, encore boit-on. L'âme qui est en péché, peut fayre des biens, qui, estant naturels, sont rescompensez de salaires naturels ; estant civils, sont payez de monnaye civile et humaine, c'est-à-dire, par des commoditez temporelles. Le pécheur n'est pas en la condition des diables, desquels la volonté est tellement destrempée et incorporée au mal, qu'elle ne peut vouloir aucun bien. Non, le pécheur en ce monde n'est pas ainsi ; il est là emmy le chemin entre *Hierusalem* et *Hierico, blessé* à mort, mais non pas encore mort ; car, dit l'Evangile, il est *laissé à moytié vivant* (Luc. 10) : et comme il est à moytié vif, il peut aussi fayre des actions moytié vives. Il ne saurait voirement marcher, ny se lever, ny crier à l'ayde, non pas mesme parler, sinon languidement, à cause de son cœur failly ; mais il peut bien ouvrir les yeux, remüer les doigts, souspirer, dire quelque parolle de plainte ; actions faibles, et nonobstant lesquelles il mourrait misérablement sur son sang, si le *miséricordieux Samaritain* ne luy eust appliqué son *huyle et son vin,* et ne l'eust *emporté au logis* pour le fayre panser et traiter à ses propres despens. »[1]

4. LA VERTU SURNATURELLE : EXPLICATIONS.

4. Ces extraits font bien ressortir la nature et la fin de la vertu naturelle. Si nous n'avions qu'à tendre vers une fin

1 *Traité de l'Amour de Dieu.* Edition Berche et Tralin, 1880, p. 334.

naturelle, en d'autres termes, si notre béatitude était proportionnée à la nature, — les principes d'agir que nous trouvons en celle-ci suffiraient à cette poursuite. Mais, notre destinée, comme enfants de Dieu, surpasse incomparablement tout ce que nous donne la nature, et est infiniment au-dessus de tout ce qui aurait constitué notre destinée, si Dieu nous avait laissés dans la bassesse et la misère de notre condition native. De plus, cette destinée implique que nous sommes appelés à partager l'héritage du Fils unique du Père, et à voir Dieu face à face ; — et il est certain que nulle faculté purement naturelle, si haute, si parfaite et si puissante qu'elle puisse être, ne saurait atteindre cette fin et s'élever à ces sublimes hauteurs.

Nous ne pouvons pas supposer que Dieu s'est montré moins généreux ou moins sage dans ses libéralités à l'égard de ses enfants adoptifs que pour ses serviteurs, ou que pour les êtres dépourvus de raison. Ce motif nous autorise à conclure que le don de la grâce doit, proportionnellement, entraîner avec lui des vertus et des principes supérieurs à ceux de la nature, pour ordonner nos actions et nos mouvements vers la fin de notre nouvel être et de notre nouvelle vie. Ces principes d'action, nous les appelons vertus surnaturelles ou vertus infuses : vertus, parce qu'ils nous sont donnés pour nous rendre capables d'agir suivant les règles du bien et de la perfection ; vertus surnaturelles, parce qu'ils surpassent les limites et les exigences de la nature raisonnable ; vertus infuses, parce que la nature n'en peut être la source, et que Dieu seul est leur cause efficiente, soit qu'il les communique *directement* à l'âme, soit qu'elles y prennent naissance *indirectement* en raison de leur étroite union avec la grâce sanctifiante qui ne peut venir que de Dieu seul.

Nous pouvons donc définir la vertu surnaturelle, en empruntant les expressions de saint Augustin : « Une heureuse qualité de l'âme qui nous fait régler notre vie selon la droite raison, sans possibilité d'abus, et que Dieu nous confère sans notre concours personnel ; — définition qu'adopte et développe saint Thomas.

5. LA VERTU SURNATURELLE DIFFÈRE DE LA VERTU NATURELLE.

5. Les vertus surnaturelles diffèrent des vertus naturelles ou vertus requises, au double point de vue de leur origine et de leur essence. La vertu naturelle est un produit de notre activité, comme, par exemple, la science, le patriotisme, la magnanimité, et autres vertus semblables. La vertu surnaturelle ne peut venir que de Dieu seul, comme du reste, la grâce sanctifiante, dont elle est en un certain sens le complément. La vertu naturelle ne donne pas la puissance ou la capacité de poser l'acte ; elle perfectionne l'activité native de nos facultés. Elle l'assouplit et la détermine, sans l'élever au-dessus d'elle-même, et sans la sortir de l'ordre qui lui est propre. La vertu surnaturelle ne donne pas seulement la facilité pour agir, mais une énergie nouvelle et plus haute, mais l'agir lui-même. Otez, les vertus acquises, vous n'avez pas la force d'activité propre à la nature ; supprimez les vertus infuses, c'est l'impuissance absolue dans l'ordre des opérations surnaturelles ou divines, à moins que Dieu, par un acte tout particulier de son infinie puissance, ne supplée à ce qui manque. Le nom de vertu convient donc aux habitudes infuses en un sens incomparablement plus élevé. Car, ce n'est pas un germe déjà préexistant dans l'homme qu'elles

développent ; c'est une activité d'un ordre supérieur qu'elles apportent en lui. Elles ne stimulent pas seulement les forces innées de la nature ; elles les transforment, comme la grâce transforme la nature elle-même ; elles les poussent à des hauteurs où par elles-mêmes elles n'auraient jamais pu monter ; de sorte que nous pouvons appliquer à l'homme en cet état les paroles de l'Apocalypse : *Ecce, nova facio omnia*, voici que je renouvelle toutes choses. [1]

Ces habitudes s'appellent des vertus infuses, pour les distinguer des vertus acquises par le libre et naturel mouvement de nos facultés. Remarquons, toutefois, que toute vertu infuse n'est pas nécessairement une vertu surnaturelle au sens rigoureux du mot. Dieu, dont la puissance est infinie, peut faire, et a fait quelquefois, qu'un homme tout à fait ignorant devienne en un instant aussi savant qu'un grand philosophe. Cette science peut s'appeler infuse ; mais elle ne diffère point, en elle-même et par sa nature, de la science acquise par l'étude et par des efforts personnels. Les vertus qui sont, rigoureusement parlant, surnaturelles, son infuses de leur nature, c'est-à-dire qu'on ne peut les avoi qu'en vertu de l'infusion divine ; puisqu'elles dépassent e surpassent toute activité, toute énergie purement naturelle

6. LES VERTUS SURNATURELLES SONT DES QUALITÉS PERMANENTES.

6. La grâce est quelque chose de permanent dans l'âm régénérée : car il faut que la vie surnaturelle, fruit et produ de la nouvelle naissance en Dieu, soit durable au même titr

1 Apoc. xxi. 5.

que la vie naturelle, terme de la génération humaine. Pour la même raison, on doit considérer les vertus infuses comme des qualités permanentes dans l'âme, et non simplement comme des auxiliaires transitoires et de passage. C'est, en effet, le propre de la nature, dans quelque ordre qu'on la suppose, d'avoir des propriétés stables, des capacités aussi permanentes qu'elle l'est elle-même. Donc, toutes les preuves qui démontrent la permanence de la grâce, considérée comme principe de l'être surnaturel et divin, prouvent, avec la même force, la conservation permanente des vertus qui la suivent et lui font cortège. Que ces vertus soient infuses avec la grâce et qu'elles subsistent avec elle, c'est ce que nous apprend la constante doctrine traditionnelle de l'Eglise, particulièrement au point de vue des vertus théologales, la foi, l'espérance et la charité.

Sur ce point doctrinal, Benoît XIV s'exprime ainsi : « Au sujet des habitudes des vertus théologales, la foi, l'espérance et la charité, on se demandait autrefois parmi les théologiens, si elles étaient infuses au baptême en même temps que la grâce. » C'est que, avant Innocent III, l'opinion générale était que, chez les adultes, les habitudes des vertus, particulièrement des vertus théologales, étaient infuses en même temps que la justification ; lors même que quelques auteurs, pour des raisons spéciales, soutenaient que ces habitudes n'étaient pas infuses au baptême chez les enfants, comme nous le voyons dans le chapitre « *Magores de Baptismo*, » et comme le prouve Suarez. Au concile de Vienne, sous Clément V, on défendit comme plus probable l'opinion qui veut que la grâce et les vertus soient alors infuses chez les adultes, comme l'établissent les Constitutions Clémentines. Depuis, ce point a été l'objet d'un décret du Concile de

Trente [1] : « Dans la justification, dit-il, l'homme reçoit infuses, avec la rémission des péchés, par Jésus-Christ en qui il est greffé, la foi, l'espérance et la charité. » D'après ces paroles du Concile, il semble très probable à certains théologiens qu'il est de foi que les habitudes infuses de foi, d'espérance et de charité sont conférées à l'âme justifiée. Ainsi pensent Suarez et Véga. [2]

7, LES VERTUS INFUSES, LA FOI, L'ESPÉRANCE ET LA CHARITÉ SONT DE VRAIES HABITUDES.

7. Nous devons aussi considérer ces vertus infuses, la foi, l'espérance et la charité, comme de véritables et réelles habitudes. Tout certain qu'il est, on ne peut pas dire que ce point a été explicitement défini par le Concile de Trente. Le Concile, disent certains auteurs, dans le chapitre que nous venons de citer, parle de la justification d'un adulte ; et par conséquent on peut expliquer à peu près ainsi ses expressions relativement aux actes : Dans la justification, les actes de foi, d'espérance, et de charité sont infus ; et, moralement, ils persévèrent aussi longtemps qu'ils ne sont pas rétractés par des actes contraires ; et on peut dire dans un sens large qu'ils sont inhérents à l'âme : dans ce sens, on pourrait les appeler des vertus permanentes, mais non des habitudes réelles. Cette explication, toutefois, n'est pas admissible, parce qu'elle s'écarte de la signification propre et naturelle des termes dont s'est servi le Concile. La sainte Assemblée déclare expressément que la grâce qui nous justifie est une qualité

1 Sess. VI., ch. VII., *De Justificatione.*

2 Sess. VI., ch. VII., *De Justific.* Benoit XIV., *Vertus Héroïques,* vol. I. p. 35

permanente ; et, par conséquent, lorsqu'elle dit que, avec la grâce, sont infuses la foi, l'espérance et la charité, nous devons comprendre, conformément à l'esprit du Concile, que ces vertus sont aussi des qualités ou des habitudes permanentes. C'est d'ailleurs le sens que fait clairement ressortir le Catéchisme Romain, qui enseigne que la grâce infuse est une qualité inhérente à l'âme, accompagnée du plus glorieux cortège des vertus.

A l'époque d'Innocent III et du Coucile de Vienne, on discutait sur le point de savoir si les habitudes étaient infuses dans les enfants; mais on admettait comme certain qu'elles l'étaient chez les adultes, comme en fait foi l'enseignement des théologiens de ce temps. Quoique, dans la définition du Concile de Trente le mot *habitude* ne soit pas explicitement employé, la chose est certaine ; elle est *proxima fidei*, d'après Suarez et d'autres théologiens. Tel est aussi l'enseignement donné aux fidèles dans tous les catéchismes et toutes les instructions sur les effets du baptême, lors même que le mot technique ne s'y trouve pas toujours. Telle, aussi, la doctrine que nous tirons des saintes Ecritures, de ces textes qui nous appellent des créatures nouvelles, des participants de la nature divine, etc.. Ces expressions et tant d'autres de ce genre signifient que nous avons en nous un principe permanent de vie surnaturelle, et que ce principe ne consiste pas uniquement dans la grâce, mais aussi « dans la charité de Dieu, qui est répandue dans nos cœurs, » [1] et qui ne s'éteint jamais. En même temps que la charité, la foi et l'espérance subsistent en cette vie, et, selon la propriété des termes, ces vertus doivent être comprises comme des dons

1 Rom. v, 5.

habituels. Si quelqu'un tentait de les expliquer uniquement comme des actes répétés, il s'écarterait sans raisons de la signification rigoureuse des mots, aussi bien que du sens dans lequel la tradition a constamment expliqué les textes sacrés.

8. LES ACTES SURNATURELS DES PERSONNES QUI NE SONT PAS EN ÉTAT DE GRACE.

8. On fait ici une difficulté qui demande quelques mots d'explication, car elle touche à la raison que l'on donne pour établir la nécessité des vertus infuses, afin que l'homme soit capable de produire des actes surnaturels. Il est vrai qu'elles ne sont pas absolument nécessaires, parce que les actes qui nous disposent à la justification (*motus ad justitiam*, comme les appelle le Concile de Trente), sont surnaturels, lors même qu'ils ne sont pas méritoires de la grâce ni de la gloire. Le mérite proprement dit n'appartient qu'aux enfants de Dieu ; donc, là où n'est pas le principe formel de l'adoption, c'est-à-dire la grâce sanctifiante avec son cortège de vertus, il n'y a ni ne peut y avoir d'actions méritoires. Il n'est pas moins vrai que les actes, par lesquels un pécheur se prépare à l'état de grâce, sont intrinsèquement surnaturels, c'est-à-dire, dépassent par leur substance toute activité de la nature. La doctrine de l'Eglise sur ce point a été fixée par le Concile de Trente ; de sorte qu'il ne reste, de ce chef, plus lieu à controverse parmi les théologiens catholiques. Mais, observons-le bien, ces mêmes actes préparatoires à la justification, actes de foi, d'espérance de repentir, et les autres, s'ils ne supposent pas la participation permanente de la nature divine, ou l'état de grâce sanctifiante, exigent toutefois une

élévation transitoire des facultés de l'âme par la grâce actuelle ; et c'est ce que le Concile nous enseigne expressément à maintes reprises.

En quoi consiste cette élévation, et comment devons-nous l'expliquer ? C'est là une question secondaire dont la réponse sera librement discutée par nos docteurs, tant que l'Eglise n'aura pas dit le mot qui finit parmi nous toute controverse. Le Concile de Trente nous enseigne en général qu'elle est une impulsion, une touche de l'Esprit-Saint, qui éveille l'âme, l'éclaire et l'excite, et « la meut, mais ne l'habite pas encore. » Et, dans la question présente, cet enseignement nous suffit. Nous pouvons facilement comprendre que pour ceux qui ne sont pas encore en état de grâce, Dieu leur accorde des grâces actuelles et passagères, sans rien de plus. Mais nous ne pouvons pas concevoir une âme en état de grâce sans les vertus infuses, principes prochains et permanents de ses opérations surnaturelles. [1]

1 Voy. R. P. Terrien, l. iii, ch. i.





CHAPITRE XIV

Des Vertus Théologales

I. IL Y A TROIS, ET SEULEMENT TROIS VERTUS THÉOLOGALES: LA FOI, L'ESPÉRANCE ET LA CHARITÉ.

1. Il est certain qu'il y a trois vertus théologales, la foi, l'espérance et la charité. Saint Paul nous l'indique expressément dans ces paroles : « Maintenant demeurent toutes les trois, la foi, l'espérance et la charité ; mais la charité est la plus excellente des trois. »[1] En énumérant ainsi ces trois vertus, l'Apôtre nous enseigne qu'elles forment une classe de vertus distinctes de tous les autres dons surnaturels. Les Pères de l'Eglise ne parlent pas autrement de ces vertus. Saint Augustin écrivit son *Enchiridion* sur la foi, l'espérance et la charité, vertus qui honorent Dieu. Il dit que « l'amour ne va pas sans l'espérance, ni l'espérance sans l'amour, ni la

1 I Cor. XIII. 13.

foi sans l'amour et l'espérance. » Il faut entendre que le saint docteur parle de la foi et de l'espérance parfaites, autrement dit, de la foi et de l'espérance informées par la charité. Saint Grégoire le Grand dit à son tour : « De même que Job avait sept fils et trois filles, ainsi le juste a les sept dons du Saint-Esprit et les trois vertus théologales. » Ces passages, et de nombreux autres témoignages, qu'il serait superflu de transcrire, nous enseignent la croyance universelle de l'Eglise catholique, qu'il y a trois vertus théologales distinctes, mais ni plus ni moins de trois.

Il n'est jamais venu à l'idée d'un théologien sérieux de chercher à établir qu'il y a d'autres vertus théologales, ou de nier que la foi, l'espérance et la charité sont trois vertus distinctes. Puisque le Concile de Trente les énumère clairement comme trois vertus distinctes, et ne fait mention d'aucune autre vertu théologale, un auteur catholique n'est plus libre de mettre ce point en question, et il doit être accepté par tous comme certain. Suarez fait cependant cette remarque : « Quoique les termes du Concile entraînent une certitude qui va jusqu'à celle d'une définition virtuelle, ce nombre précis, toutefois, n'appartient pas à la nécessité de la foi, parce qu'il dépend de certaines questions et de certaines difficultés qui ne regardent pas la foi. »

Etant admis le fait que Dieu, et l'éternelle béatitude en lui, est notre fin dernière, la raison elle-même nous montre que nous avons besoin de ces trois vertus théologales pour connaître et acquérir cette fin suprême.

La vision béatifique en Dieu ne saurait s'atteindre ici-bas ; et notre intelligence, par les seules lumières de la raison, est incapable de connaître Dieu, comme il demande à être connu, pas plus que les moyens d'accomplir sa volonté : à ce point

de vue, la foi est donc nécessaire ; — et je dis cette foi par laquelle Dieu se révèle lui-même à nous, et qui nous apprend comment nous devons le servir pendant cette vie. Pareillement, notre volonté se porte vers Dieu, soit qu'elle le considère comme le bien qui peut nous rendre parfaitement heureux, — et cette inclination de notre volonté est le fruit de la vertu d'espérance ; — soit qu'elle le considère comme le plus grand bien en soi ; et alors, c'est la vertu de charité qu'elle appelle. Les actes de ces vertus nous portent vers Dieu, comme vers le terme final de notre existence, tandis qu'il n'est aucune autre vertu dont les actes puissent produire en nous cette inclination. Il faut donc conclure qu'il y a trois, et seulement trois vertus théologales, la foi, l'espérance et la charité.

2. LA GRACE SANCTIFIANTE APPELLE LA CHARITÉ.

2. Disons quelques mots de chacune de ces vertus en particulier, et commençons par la charité, la plus parfaite de toutes. De son étroite union avec la grâce sanctifiante, nous pouvons déduire son existence dans l'âme justifiée. La grâce sanctifiante nous rend semblables à Dieu, nous fait participants de la nature divine, les fils adoptifs de Dieu, les amis et les héritiers de Dieu ; elle nous confère un droit à la suprême béatitude : tout autant de choses qui supposent l'existence de la charité de Dieu dans nos âmes. La grâce sanctifiante nous demande des actes d'amour à tant de titres, que nous sommes obligés d'admettre, qu'elle nous communique la vertu ou le principe intérieur qui nous rend capables de ces actes ; et cela, d'autant plus que l'amour naturel n'est pas suffisant pour nous faire produire les actes

surnaturels de charité divine que nous sommes tenus de faire de temps en temps pendant la vie, et tout particulièrement à l'heure de la mort.

3. LA GRACE APPELLE AUSSI LA VERTU DE FOI.

3. De même que la grâce appelle la charité, elle appelle aussi la foi. La grâce nous est donnée pour nous incliner et nous porter vers notre fin dernière. Ce mouvement doit être volontaire et libre ; or, tout acte volontaire présuppose la fin pour laquelle nous agissons, puisque la volonté, dans des actes de ce genre, ne procède pas en aveugle. Par conséquent, cette grâce suppose que nous connaissons avec certitude notre fin dans l'ordre surnaturel et les moyens qui conduisent à cette fin. La raison seule est impuissante à nous donner cette double connaissance ; d'autre part, nous ne possédons pas encore, et nous ne pouvons pas posséder ici-bas, la claire vision de Dieu. Cette connaissance, dès lors, ne peut nous venir que de la foi, « qui est la substance des choses que nous devons espérer, la démonstration de celles qu'on ne peut voir. »[1] Le Concile du Vatican, dans la Constitution *Dei Filius,* enseigne formellement que la révélation, et conséquemment la foi, est absolument nécessaire au salut ; et la raison qu'il en donne, c'est que Dieu, dans son infinie bonté, a ordonné l'homme à une fin surnaturelle, — ce qui veut dire, à la participation de ses faveurs divines, qui surpassent l'intelligence de toute âme humaine.[2] « Comme il est écrit que l'œil n'a point vu, l'oreille n'a point entendu, et le cœur de l'homme n'a jamais conçu ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment. »[3] Ajoutons une dernière preuve,

1 Hebr. XI. 1.
2 Conc. Vat., Sess. III., *Constit. de Fide Cath.*, C. 2.
3 1 Cor. II. 9.

tirée de l'obligation qui incombe à toutes les personnes adultes de faire des actes de foi dans certaines occasions, fréquemment pendant la vie, mais surtout à l'heure de la mort. L'acte de foi suppose le principe intérieur ou la vertu de foi existant dans l'âme.

4. LA GRACE EST LA BASE DE LA VERTU D'ESPÉRANCE.

4. La grâce est aussi la base de la vertu d'espérance, et exige sa présence dans l'âme. Nous savons que l'amour désire toujours une union plus intime avec la personne aimée, comme le démontre l'expérience. La grâce fait de l'homme un ami de Dieu, l'enfant et l'héritier de Dieu ; et la foi nous enseigne qu'il nous est possible d'arriver avec Dieu à une union intime, qui se consomme en une éternelle béatitude : le désir de cette union est donc infus dans l'âme. Or, un désir sans l'espérance de le voir se réaliser, serait pour l'âme un véritable tourment. Par conséquent, Dieu, qui nous donne sa grâce, nous communique aussi, en même temps la vertu d'espérance, compagne des vertus de foi et de charité. La foi qui nous fait connaître notre destinée surnaturelle, nous la représente, non seulement comme éminemment désirable, mais aussi comme possible à atteindre avec les secours que Dieu nous a promis. C'est ce qui nous fait produire un acte d'espérance. Nous trouvons dans la révélation que nous fai[t] la foi les deux conditions sur lesquelles doit être fondée l'espérance, à savoir : l'amour, — au moins l'amour initial de la suprême bonté, — et la confiance dans la possibilité d'en obtenir la réalisation. Dans l'âme justifiée, les habitudes infuses correspondent aux actes qui en procèdent ; et, comme nous sommes tous obligés de faire quelquefois des actes d'espérance, nous pouvons en conclure la nécessité d

l'existence de cette vertu, et en conclure dès lors que la grâce qui nous justifie doit s'unir cette sainte vertu d'espérance, force et consolation de notre exil sur la terre. Il nous est donc permis de nous écrier avec l'Apôtre : « Béni soit Dieu et le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui, selon la grandeur de sa miséricorde, nous a régénérés, par la résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts, pour nous donner la vive espérance de cet héritage, où rien ne peut ni se détruire, ni se corrompre, ni se flétrir ; qui nous est réservé dans les cieux. »[1]

5. ORDRE ET SUCCESSION DE CES VERTUS D'APRÈS SAINT FRANÇOIS DE SALES.

5. Saint François de Sales, parlant de l'amour qui naît de l'espérance, s'exprime ainsi : « La foy nous ayant osté le voyle de l'ignorance, et fait voir nostre souverain bien, lequel neantmoins nous ne pouvons encore posseder, retenus par la condition de ceste vie mortelle, hélas ! nous le désirons alors ; de sorte que

Les cerfs longtemps pourchassez
Fuyant pantois et lassez,
Si fort les eaux ne désirent,
Que nos cœurs d'ennuys pressez,
Seigneur, après toi souspirent.
Nos âmes en languissant
D'un désir toujours croissant
Crient : Helas ! quand sera-ce,
O Seigneur, Dieu tout-puissant,
Que nos yeux verront ta face (Ps. 41) ?

1 I S. PIERRE I. 3, 4.

Le même saint Docteur nous dépeint l'ordre et la succession des efforts que fait l'âme pour arriver à ce but : « L'amour avait créé en elle le désir ; le désir avait fait l'ardeur du pourchas ; et ceste ardeur luy causait la langueur, qui eust aneanty et consumé son pauvre cœur, si elle n'eust eu quelque espérance de rencontrer enfin ce qu'elle pourchassait. Ainsi doncques, afin que l'inquiettude et douloureuse langueur que les efforts de l'amour désirant causeraient en nos esprits, ne nous portast à quelque déffaillance de courage, et ne nous réduisit au désespoir, le mesme bien souverain, qui nous incite à le désirer si fortement, nous assure aussi que nous le pourrons obtenir fort aysement, par mille et mille promesses qu'il nous en a faites en sa parolle et par ses inspirations, pourveu que nous veüillons employer les moyens qu'il nous a preparez, et qu'il nous offre pour cela.

« Or, ces promesses et assurances divines, par une merveille particulière, accroissent la cause de nostre inquiettude ; et à mesure qu'elles augmentent la cause, elles ruynent et destruisent les effects. Ouy, certes, l'asseurance que Dieu nous donne que le paradis est pour nous, fortifie infinyment le désir que nous avions d'en joüyr, et neantmoins affaiblit, ains anéantit tout à fait le trouble et l'inquiettude que ce désir nous apportait ; de sorte que nos cœurs, par les promesses sacrées que la divine bonté nous a faites, demeurent tout à fait accoissez, et cest accoissement est la racine de la très sainte vertu que nous appellons *espérance*. Car la volonté, asseurée par la foy qu'elle pourra joüyr de son souverain bien, usant des moyens à ce destinez, elle fait deux grands actes de vertus : par l'un elle attend de Dieu la joüyssance de sa souveraine bonté ; et par l'autre, elle aspire a ceste saincte joüyssance. »

Le savant et pieux Docteur établit ensuite une distinction entre les deux termes *espérer* et *aspirer*. Il ne sera pas hors de propos de la remarquer : « Nous espérons les choses que nous attendons par le moyen d'aultruy ; et nous aspirons aux choses que nous prétendons par nos propres moyens, de nous-mesmes. Et d'autant que nous parvenons à la joüyssance de nostre souverain bien qui est Dieu, premièrement et principalement par sa faveur et miséricorde, et que neantmoins ceste mesme miséricorde veut que nous coopérions en sa faveur, contribuant la faiblesse de nostre consentement à la force de sa grace.

« L'aspirement donc est un rejetton de l'esperance, comme notre coopération l'est de la grace... Mais quand l'esperance est suivie de l'aspirement, et que espérant nous aspirons, et aspirant nous espérons, alors, l'espérance se convertit en un courageux dessein par l'aspirement, et l'aspirement se convertit en humble prétention par l'espérance, esperant et aspirant selon que Dieu nous inspire. Mais cependant, et l'un et l'autre se fait par cest amour désirant, qui tend à nostre souverain bien, lequel, à mesure qu'il est plus asseurement espéré, est aussi toujours plus aymé. » [1]

6. QUAND CES VERTUS SONT INFUSES DANS L'AME ; UNION ENTRE LES VERTUS THÉOLOGALES.

6. Nous avons maintenant à nous demander quand ces vertus sont infuses dans l'âme. Pour répondre à la question et pour mieux la comprendre, il est nécessaire de nous reporter à un point doctrinal concernant l'étroite union qui existe entre les trois vertus théologales. Nous l'exposerons

1 *Traité de l'Amour de Dieu,* p. 76 et s.

en empruntant les paroles de Benoît XIV : « Lorsque la charité a disparu par suite du péché, il est certain que la foi subsiste après elle, à moins que, par accident, l'âme ne soit coupable en même temps d'un péché contre la foi. C'est là une vérité de foi, quoique, dans ce cas, la foi soit informe, et sans vie. Nous avons sur ce point le décret du Concile de Trente : « Si quelqu'un ose dire que, la grâce ayant été perdue, la foi l'est aussi forcément et en même temps, ou que la foi qui subsiste n'est pas la vraie foi, bien qu'elle ne soit pas vivante, ou encore, que celui qui a la foi sans la charité n'est pas chrétien, qu'il soit anathème. »[1] Lors même que le saint Concile ne parle que de la foi, il est facile de conclure de son enseignement que l'espérance subsiste aussi dans le pécheur : « Ils sont élevés dans l'espérance, confiant que Dieu sera miséricordieux envers eux par le Christ ; » d'où nous voyons assez clairement que, la charité ayant été perdue par le péché, l'espérance reste aussi bien que la foi, si elle n'est pas détruite par le péché de désespoir. Ces vérités admises nous prouvent l'union qui existe entre les vertus théologales, dès leur première infusion dans l'âme, non qu'elles soient nécessairement unies par leur nature, mais parce qu'elles naissent simultanément de l'amour et de la bonté de Dieu, qui, lorsqu'il guérit une âme, la guérit complètement, »[2]

7. LA FOI ET L'ESPÉRANCE PEUVENT-ELLES ÊTRE INFUSES AVANT LA CHARITÉ ET LA GRACE SANCTIFIANTE ?

7. De l'aveu de tous, il est certain que la charité n'est pas infuse avant la grâce sanctifiante, mais qu'elle l'est toujours

1 Com. Trid., Sess. VI., *De Justificat.*, can. 28.
2 *Vertu Hér.*, v. I. p. 36.

en même temps. S'il s'agit des vertus de foi et d'espérance, les théologiens ne sont pas d'accord. Plusieurs auteurs éminents, tels que Cajetan, Suarez, Vasquez, etc., disent qu'il est très possible que les infidèles, sur le point de se convertir, produisent des actes de foi et d'espérance, avant de former un acte de charité ; et que, dès lors, on peut supposer que les habitudes ou vertus de foi et d'espérance sont infuses en eux avant l'habitude ou vertu de charité. Les paroles que nous avons citées tout à l'heure de Benoit XIV, nous montrent qu'il professait l'opinion contraire. C'est bien aussi l'opinion qu'enseigne saint Thomas, qui affirme que toutes les vertus sont infuses en même temps. Saint Bonaventure, Scot, De Lugo, et d'autres remarquables théologiens, soutiennent aussi cette opinion, qu'on peut regarder comme la plus probable. Pas n'est besoin de considérer comme nécessaire que les vertus de foi et d'espérance précèdent toujours la charité, bien que celle-ci ne puisse pas exister dans l'âme sans celles-là. Mais on peut se demander si quelquefois elles sont communiquées avant la justification, de telle sorte qu'on suppose qu'un infidèle, converti peu à peu, en recevant d'abord la foi et l'espérance, et restant sans la charité, demeure plus ou moins longtemps dans cet état ? Je ne vois aucune difficulté à admettre cette hypothèse et à soutenir cet avis. Dès lors qu'il est possible que les vertus de foi et d'espérance se conservent dans l'âme sans la charité, pourquoi ne pourraient-elles pas être infuses sans elle ? Quand nous disons que la chose est possible, et qu'elle a lieu quelquefois, il ne faut pas nous attribuer l'intention d'affirmer que tel est toujours le cas, ni même que tel est le moyen ordinaire dont Dieu se sert pour convertir les âmes. Le principe que ce qui suffit pour la préservation, suffit pour

l'infusion de ces vertus, n'est pas universellement admis : pour la conservation de la foi, il suffit en effet de l'absence d'infidélité, tandis qu'il faut quelque chose de plus pour l'infusion de cette vertu. Lorsqu'un homme est justifié au baptême, ce sacrement est la cause instrumentale de la foi aussi bien que de la charité. Le Concile de Vienne enseigne comme plus probable que ces vertus sont infuses dans l'âme des enfants par le baptême, parce que ce sacrement a pour eux la même efficacité que pour les adultes en qui le baptême infuse ces vertus. Le Concile de Trente, sans établir aucune distinction,enseigne que le baptême est la cause instrumentale de la justification dans laquelle sont infuses la grâce et les vertus. Par conséquent, le baptême a l'efficacité d'implanter dans les âmes, et des enfants et des adultes, les vertus théologales de foi, d'espérance et de charité.

Le Concile de Trente enseigne ailleurs [1] que dans l'acte de la justification, en même temps que la rémission des péchés, l'homme reçoit simultanément par Jésus-Christ, en qui il est greffé, toutes ces vertus infuses, la foi, l'espérance, et la charité. Nous ne pouvons donc pas supposer que la foi et l'espérance son toujours conférées avant la justification.

D'après tous les auteurs, les vertus sont à la grâce ce que les facultés sont à notre nature. Or, les facultés ne sont pas données avant la nature : l'intelligence et la volonté supposent une âme, ou une nature humaine déjà constituée ; par conséquent, les vertus supposent un homme constitué dans l'ordre surnaturel par la grâce, puisque tout homme doit avoir l'être surnaturel, avant qu'il puisse avoir la faculté surnaturelle d'agir. Voilà pourquoi on dit que les vertus

1 Sess. VI, chap. VII.

sont le noble cortège de la grâce *(comitatus gratiæ)*; ce qui ne serait pas exact en parlant de la foi et de l'espérance, si elles étaient toujours infuses avant la grâce. On peut dire, néanmoins, que, dans certains cas, un homme est au nombre des fidèles avant la justification, en raison d'un acte de foi fait et non rétracté. C'est dans ce sens que nous devons entendre les expressions des Pères, quand ils parlent de la foi qui précède la justification ; et aussi les termes de saint Thomas, [1] lorsqu'il nous parle d'un homme qui reçoit de Dieu la foi sans la charité. Le contexte nous fait comprendre qu'il s'agit, dans ce passage, de la foi actuelle par laquelle un homme renonce au péché d'infidélité ou d'incroyance.

8. SI LES VERTUS INFUSES DONNENT AUX JUSTES LA FACILITÉ DE FAIRE LE BIEN.

8. Sur la question de savoir si les vertus infuses donnent aux justes la facilité d'opérer le bien, nous ferons remarquer qu'il arrive souvent que les âmes justifiées éprouvent en elles-mêmes des difficultés à faire le bien, qui proviennent d'anciennes mauvaises habitudes, contractées avant leur justification. Il est facile de s'en rendre compte, si on se rappelle que, entre les vertus infuses et les habitüdes mauvaises, il n'y a pas ce qu'on appelle d'opposition formelle, ces vertus et ces habitudes appartenant à des ordres distincts. Ainsi, comme le fait observer Hunter, un homme peut se souvenir de l'Oraison dominicale en latin et ne pas se la rappeler en français ou dans une autre langue ; ou en l'apprenant en latin, on ne l'oublie pas pour cela en français. Quand il s'agit de bien ou mal agir, il faut distinguer une double

1 II, ii, 9, 6, a. 2 ad 3.

facilité ou une double difficulté : l'une est interne, c'est la facilité elle-même relativement à ses actes ; l'autre est externe, et provient de la présence ou de l'absence d'obstacles extérieurs. Les vertus infuses communiquent la facilité interne, mais ne font pas nécessairement disparaître les difficultés qui peuvent surgir des obstacles extérieurs, tels que le monde, la chair et le démon. Il peut arriver, toutefois, et de fait il arrive, qu'une fervente préparation préalable, une charité profonde au moment de la justification, triomphent complètement des habitudes dépravées, ou, tout au moins, diminuent les difficultés qui en proviennent.

De tout ce qui précède, il s'ensuit que les personnes ne doivent pas être surprises, si, après leur conversion, elles ressentent encore en elles-mêmes la révolte des appétits inférieurs, et la présence de leurs anciennes mauvaises inclinations : nombreux sont ceux qui, après leur conversion et après s'être mis résolument à la pratique de la vertu, ont rencontré de grandes difficultés dans cette voie. Les vertus infuses ne leur ont pas donné tout d'un coup la facilité dans ce nouveau genre de vie ; mais, cette facilité peut s'acquérir avec le temps par la répétition des actes surnaturels qui sont du ressort des vertus infuses. Comment cela arrive-t-il ? La chose s'explique facilement par l'accroissement des habitudes infuses, par l'augmentation de la grâce actuelle et par l'éloignement des obstacles, ou par ce fait, que la pratique de ces actes surnaturels affecte les facultés et les puissances naturelles de l'âme, et les dispose à une plus prompte soumission aux influences de la grâce.

Je trouve dans le « Manuel de Théologie Catholique »[1] quelques réflexions sur les vertus théologales, qui sont bien

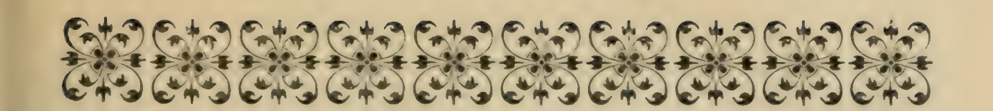
1 Vol. I., p. 467, 468.

ropres à clore ce chapitre : « La foi, l'espérance et la harité, — la moelle et l'âme de la vie surnaturelle, sont par xcellence les vertus surnaturelles. D'elles, premièrement et vant tout, dépend directement le mérite de tous les actes de ertu ; elles contiennent les commencements de la vie ternelle, notre participation et notre conformation à la vie livine. Selon le langage de l'Ecole, elles sont purement et implement des *vertus gratuites*, qui nous sont gracieusement lonnées pour notre sanctification et notre salut *(gratis datæ et ratum facientes)*, et qui opèrent librement, c'est-à-dire qu'elles n'ont pas d'autre motif que Dieu. Leur excellence, ependant, se rend mieux par les termes de vertus *théologales* ou vertus *déiformes*. La signification de ces mots est que la oi, l'espérance et la charité ont une excellence particulière, qui les met au-dessus des autres vertus. Elles viennent nécessairement de Dieu ; elles ne sont connues que par le noyen de la révélation divine ; elles enchaînent la créature à Dieu ; par-dessus tout, elles rendent la vie de l'âme créée emblable à la vie de Dieu, telle qu'elle est en elle-même, arce qu'elles opèrent une union avec Dieu tel qu'il est en ui-même, et impliquent l'habitation permanente de Dieu ans l'âme.

La foi, l'espérance et la charité, prises ensemble, constituent out le principe de la vie surnaturelle, de telle sorte qu'elles gissent réciproquement l'une sur l'autre comme les différentes parties d'un organisme. La foi est la racine et la base ; charité, le couronnement et le sommet. L'espérance ccupe le milieu entre les deux. L'Apôtre nous dépeint 'union organique de la foi et de la charité. (Gal. v. 6). La foi t mise en action, perfectionnée, et animée par la charité ; sorte que celui qui possède la charité s'élève aux plus

hauts points de la perfection, parce que la charité complète l'union avec Dieu dans cette vie et nous rend capables d'accomplir des actes salutaires. La vie surnaturelle consiste donc purement et simplement dans la charité ; ou, pour mieux dire, la charité est la racine. Entre la foi et la charité existe aussi une relation organique. La charité présuppose la foi de la même manière que la respiration du corps présuppose son organisation. L'enfant de Dieu *vit de la foi dans la charité;* c'est-à-dire que la foi informée par la charité est la plénitude et la perfection substantielle de la vie surnaturelle, et tous les actes parfaits de vertu ont leur point de départ dans la charité. »





CHAPITRE XV

Des Vertus Cardinales

I. LES QUATRE VERTUS MORALES OU CARDINALES, D'APRÈS SAINT FRANÇOIS DE SALES.

1. Après les vertus théologales, viennent les vertus morales. Les premières établissent l'homme dans des dispositions convenables relativement au terme final de la vie humaine ; les secondes, c'est-à-dire les vertus morales, établissent l'homme dans des dispositions convenables relativement aux moyens qui conduisent à ce dernier terme. On appelle morales, les vertus qui rendent l'homme moralement bon. Les vertus dont Dieu est l'objet formel, quoiqu'elles soient morales et rendent l'homme moralement bon, se désignent par un nom distinctif, plus sublime, et qui leur est plus propre ; ce sont les vertus théologales.

Toutes les vertus morales, pour les théologiens comme pour les philosophes, se réduisent à quatre principales, auxquelles on donne le nom de vertus cardinales ; ce sont la

prudence, la justice, la force et la tempérance. On les appelle vertus cardinales, parce qu'elles sont, pour ainsi dire, l'axe autour duquel se meuvent toutes les autres vertus morales. La raison de cette division et de ce nombre des vertus morales peut s'établir en peu de mots. L'objet des vertus morales est le bien moral *(bonum honestum.)* Sur ce qui est moralement bon, l'homme doit,en premier lieu, se former un jugement exact ; c'est ce que fait la *prudence.* Il faut ensuite qu'il observe un ordre raisonnable dans la recherche, dans la poursuite, et dans l'usage des biens créés et temporels ; c'est le rôle de la *tempérance.* Puis, il a besoin de pouvoir affronter et vaincre les difficultés qui s'opposent à la poursuite du bien moral ; c'est le propre de la *force.* Enfin, il devra constamment observer un ordre rationnel et équitable dans ses rapports avec ses semblables ; c'est l'affaire de la justice. L'écrivain sacré, inspiré par le Saint-Esprit, parle ainsi de la divine Sagesse : « Elle enseigne la tempérance, la prudence, la justice et la force, qui sont des choses telles que l'homme ne peut rien avoir qui lui soit plus utile dans la vie. » [1]

Saint François de Sales explique ces quatre vertus et décrit leur mode d'existence dans l'âme : Dans l'Ecriture, dit-il, nous lisons « qu'un fleuve sortait du lieu de délices pour arrouser le paradis terrestre, et de là se séparait en quatre chefs (Gen. 2.) Or, l'homme est en un lieu de délices, où Dieu fait sourdre le fleuve de la rayson et lumière naturelle pour arrouser tout le paradis de nostre cœur ; et ce fleuve se divise en quatre chefs, c'est-à-dire prend quatre courans selon les quatre régions de l'âme.

1 Sag. VIII. 7.

« Car premièrement sur l'entendement, qu'on appelle *prattique*, c'est-à-dire, qui discerne des actions qu'il doit fayre ou fuyr, la lumière naturelle respend la *prudence* qui incline nostre esprit à sagement juger du mal que nous devons esviter et chasser, et du bien que nous devons fayre et pourchasser.

« Secondement, sur nostre volonté, elle fait saillir la *justice*, qui n'est autre chose qu'un perpétuel et ferme vouloir de rendre à chascun ce qui luy est deu.

« Troisiesmement, sur l'appetit de convoitise, elle fait couler la *temperance* qui modère les passions qui y sont.

« Quatriesmement, et sur l'appetit irascible, ou de la cholere, elle fait flotter la force, qui bride et manie tous les mouvemens de l'yre.

« Or, ces quatre fleuves ainsi séparés, (qui partent d'une seule et unique source, la raison), se divisent par après en plusieurs autres, afin que toutes les actions humaines puissent estre bien dressées à l'honnesteté et felicité naturelle. » [1]

2. TOUTES LES AUTRES VERTUS MORALES SE RATTACHENT A CES QUATRE.

2. De même qu'un tout se compose de différentes parties, ainsi à ces quatre vertus se rattachent toutes les autres vertus morales, comme parties *intégrales*, ou comme parties *subjectives*, ou comme parties *potentielles*. Le sens de cette division est facile à comprendre. Les parties sont *intégrales*, lorsqu'elles sont nécessaires pour que la vertu soit complète ;

1 *Traité de L'Amour de Dieu*, l. XI., ch. VIII.

par exemple, la vertu de tempérance se compose et est constituée de l'amour de ce qu'il y a de beau dans la tempérance, de l'horreur et de la fuite de ce qu'il y a en elle de dépravé. Les parties sont *subjectives,* lorsquelles sont incluses dans une vertu cardinale, comme les espèces sont comprises dans le genre : ainsi, il y a la justice commutative, la justice distributive, et la justice légale ; la tempérance comprend les vertus d'abstinence, de sobriété et de chasteté. Les parties s'appellent *potentielles*, lorsqu'elles sont étroitement unies ou ont un rapport intime avec une vertu cardinale, mais n'atteignent pas la perfection d'une de ces vertus ; par exemple, la pénitence appartient à la justice, parce qu'elle dispose à réparer l'injure que le péché fait à Dieu ; cependant elle n'a pas l'entier complément ou la pleine raison de la justice, parce qu'il ne peut pas y avoir une égalité parfaite entre le tort que cause le péché et la restitution que fait le repentir.

Benoît XIV enseigne, avec certains détails, la manière dont les autres vertus morales sont unies aux vertus cardinales comme en faisant partie :

« Des différentes parties de la prudence, les unes sont *intégrales,* les autres *potentielles,* et d'autres *subjectives,* pour nous servir du langage de l'Ecole. Les parties intégrales ou quasi intégrales sont la mémoire, qui est la connaissance des choses passées ; l'intelligence, qui est la science du présent ; la docilité, qui nous fait connaître les choses par l'intermédiaire d'autrui ; la sagacité, ou la connaissance d'une chose par la découverte qu'on en fait soi-même ; le raisonnement, ou la science acquise par déduction ; la prévoyance, ou l'emploi des moyens propres à une juste fin ; la circonspection, ou la conformité aux circonstances de temps, de

lieu, et des personnes ; la précaution, ou l'ingéniosité à découvrir les moyens d'écarter les obstacles et les empêchements qui s'opposent à la production d'un acte de vertu.

« Les parties potentielles sont, pour ainsi dire, certains instruments qui perfectionnent les actes de la prudence. Tels sont le bon conseil, dont l'œuvre consiste à imprimer une bonne direction ; le jugement, qui a pour but de faire apprécier les choses conformément aux lois ordinaires ; le discernement, qui fait juger des choses d'après les principes supérieurs aux lois ordinaires, conformément à la raison, selon ce que demandent les cas ou les circonstances.

« Les parties subjectives de cette vertu sont au nombre de quatre : la prudence monastique, qui s'intéresse au bien de l'individu ; la prudence économique, qui a pour but le bien de la famille ou de la communauté ; la prudence politique, qui s'occupe de pourvoir au bien de la cité, de la république ou du royaume ; enfin, la prudence militaire, qui vise à réglementer, dans les affaires de guerre, une multitude réunie, pendant un temps déterminé, pour défendre le pays contre ses ennemis et pour repousser leurs attaques. » [1]

« Les parties de la justice sont *subjectives* ou *potentielles*. Les premières se rapportent à la justice comme les espèces à leur genre : elles conservent l'idéal et la définition de la justice particulière et y participent à un double point de vue, soit au point de vue du tout relativement à ses parties, soit au point de vue d'une partie à l'égard d'une autre, comme le montre assez subtilement saint Thomas. Et c'est par là que la justice particulière est commutative ou distributive....

1 Traité *De la Vertu Héroïque*, vol. 1. p. 139.

« Saint Thomas et les théologiens énumèrent les parties potentielles de la justice : La religion, la piété, le respect, l'obéissance, la gratitude, le repentir, la sincérité, l'amitié, l'affabilité, et la libéralité. Toutes ces vertus, dès lors qu'elles s'exercent entre deux personnes, et qu'elles sont relatives, se rapportent à la vertu de justice, lors même que, d'un autre côté, elles n'impliquent guère l'idée de justice. Quelques-unes d'entre elles indiquent quelque chose qui est dû, et dû dans le sens rigoureux du mot, mais ne vont pas jusqu'à constituer une égalité. D'autres constituent, il est vrai, une égalité, mais ne sont pas dues et obligatoires dans le plein sens du mot, comme le rend évident un instant de réflexion, et comme l'explique clairement saint Thomas. Le docteur angélique enseigne que les commandements du Décalogue appartiennent à la justice, — puisque les trois premiers concernent les actes de religion ; le quatrième, les actes de piété ; et les six autres, les actes de justice ordinaire, qui s'appliquent aux parties égales. » [1]

D'après l'enseignement de saint Thomas, la force n'a pas de parties subjectives, puisqu'elle est une vertu particulière. Ses parties intégrales sont : la confiance, qui fait qu'un homme se tient toujours prêt à attaquer les difficultés ; la noblesse du cœur *(magnificentia)*, qui se rapporte à l'exécution des choses entreprises avec confiance ; la patience, qui prémunit l'âme contre le découragement qu'engendrent la tristesse et les revers ; enfin, la persévérance, dont le rôle est de pousser la bonne œuvre jusqu'à son entier achèvement. Si ces vertus sont restreintes à la matière propre de la force, — c'est-à-dire au danger de la mort, — le Docteur angélique

1 *Vertu Héroïque*, vol. 1., p. 153, 154.

les appelle les parties intégrales de la force ; tandis que si elles ont rapport à quelque autre matière qui offre moins de danger, alors, elles deviennent des vertus, dans leurs espèces, distinctes de la force, bien qu'elles lui soient unies, comme ce qui est secondaire est uni à ce qui est principe. »[1]

« Les parties *intégrales* de la tempérance sont ce qu'on appelle certaines perfections, qui accompagnent chacun des actes de la tempérance aussi bien intérieurement qu'extérieurement, de telle sorte que tout acte de ce genre procède de la vertu de tempérance. Les parties *intégrales* de cette vertu sont donc : le respect de soi-même *(honestas)*, et la pudeur *(verecundia)*. Ses parties *subjectives* sont certaines vertus qui ont rapport à la tempérance comme à leur genre. Ce sont l'abstinence, la sobriété et la chasteté qu'on appelle aussi pureté et virginité. Ses parties potentielles sont certaines autres vertus, qui, d'une part, touchent de près à la tempérance, tandis que, d'autre part, elles s'écartent de sa véritable nature. Le rôle de ces dernières vertus est, en effet, de réprimer certains appétits, au point de vue de quelques objets particuliers qui n'excitent pas ce vif plaisir que provoquent les objets tombant sous les sens du toucher et du goût. On compte huit de ces vertus qui sont considérées comme les parties potentielles de la tempérance. Ce sont : la continence, la douceur, la clémence, la modestie, la vigilance sur soi-même *(studiostas)*, l'affabilité, *(entrapelia)*, et la simplicité. »[2]

Parmi les vertus attenantes à la justice, il en est une qui occupe un rang prééminent parmi les autres vertus morales, et qui touche de très près aux vertus théologales. Je veux

1 *Vertu Hér.*, vol. 1., p. 169.
2 Ibid. p. 184.

parler de la vertu de religion, qui porte l'homme à rendre à Dieu, comme à notre Souverain Seigneur, le culte qui lui est dû. Son objet immédiat n'est pas Dieu, mais le culte qui est dû à Dieu, et voilà pourquoi la religion n'est pas une vertu théologale. Mais, comme elle nous rapproche plus de Dieu que les autres vertus morales, puisqu'elle accomplit les choses qui sont directement et immédiatement ordonnées à l'honneur divin, elle est tout-à-fait prééminente parmi les vertus morales.

3. DIFFÉRENCE ENTRE LES VERTUS NATURELLES ET LES VERTUS SURNATURELLES.

3. Tout ce qui précède nous amène à constater encore une fois la différence qu'il y a entre les vertus naturelles et les vertus surnaturelles, et aussi, entre les vertus acquises et les vertus infuses, lors même que les anciens théologiens ont coutume de parler indistinctement des vertus morales, naturelles et surnaturelles. Il ne faut pas nous figurer que tout ce qu'ils disent des vertus, s'applique aux vertus en tant qu'elles sont surnaturelles et infuses. Ils distinguent, par exemple, dans la prudence, la prudence monastique, qui appartient aux individus pris séparément ; et la prudence politique ou militaire, qui est le propre des rois et des gouvernants ; de-là, nous ne pouvons pas conclure qu'à tous les hommes est donnée et infuse l'habitude qui en ferait de bons souverains ou de bons chefs d'armée. Nombreux sont ceux qui ont la prudence surnaturelle, et qui manquent de la prudence nécessaire pour gouverner un royaume, pour conduire une armée, ou pour administrer une maison. Point n'est besoin de supposer que Dieu communique aux rois et

aux princes des habitudes ou des puissances infuses pour les rendre capables de gouverner leurs sujets et de conduire leurs armées ; car ces vertus politiques et militaires sont des vertus naturelles et acquises ; au lieu que la vertu surnaturelle et infuse de la prudence est ordonnée à ce seul objet, à savoir, qu'un homme soit à même de bien choisir les moyens qui le conduisent à sa fin dernière et surnaturelle. On peut faire la même observation au sujet des vertus morales, dont aucune n'est surnaturelle, que dans le cas où elle affecte l'usage convenable des moyens ordonnés à notre fin surnaturelle. Saint Thomas fait remarquer, à propos de la prudence, qu'il n'est point nécessaire qu'un homme soit un sage conseiller en toutes choses, dans les affaires de commerce, dans celles de la guerre et autres, mais seulement dans les choses nécessaires à son salut. Cette prudence ne fait défaut à aucune âme qui est en état de grâce, quelque simple ou bornée qu'elle soit sur d'autres matières. Tel est bien le sens des paroles de saint Jean : « Car pour vous autres, l'onction que vous avez reçue du Fils de Dieu demeure en vous ; et, vous n'avez pas besoin qu'aucun vous enseigne : mais comme cette même onction vous enseigne toutes choses, et qu'elle est la vérité exempte de tout mensonge, vous n'avez qu'à demeurer dans ce qu'elle vous enseigne. » [1] Cette onction enseignera toutes choses aux hommes, à moins que, dans quelques personnes baptisées, l'acte de prudence ne soit empêché par un obstacle corporel, comme l'âge, chez les enfants, ou par un désordre physique, tel que serait un cerveau malade ou déséquilibré.

1 I. S. JEAN II. 27.

4. DISTINCTION ENTRE LES VERTUS INFUSES ET LES VERTUS ACQUISES.

4. L'expérience nous apprend qu'en forgeant, un forgeron devient habile et expert dans son métier, et aussi que les efforts énergiques pour vaincre les difficultés rendent les hommes plus forts. Il en est ainsi pour tout : la vertu peut s'acquérir par des actes répétés ; et cette vertu s'appelle naturellement une vertu acquise. En outre des vertus de ce genre, nous savons, par la révélation, qu'il y a d'autres vertus que Dieu a versées dans nos âmes : on les appelle des vertus infuses ; elles ne sont pas les mêmes que les vertus acquises, mais ont avec elles certaines analogies. Les vertus infuses ont ceci de commun avec les vertus acquises, qu'elles sont des qualités permanentes qui disposent l'homme à faire le bien. Elles en diffèrent à plusieurs points de vue. Outre qu'elles ne sont pas acquises, mais infuses, elles ont ce caractère particulier, qu'elles disposent convenablement l'homme à une fin, qui dépasse les puissances de la nature humaine, et qui est la suprême et parfaite félicité de l'âme. Et, comme une habitude doit être proportionnée à la fin pour laquelle elle est communiquée, et à laquelle elle dispose l'homme, il est nécessaire que ces habitudes, qui disposent l'homme à l'obtention de sa fin surnaturelle, soient au-dessus des puissances de la nature humaine ; par conséquent, ces habitudes ne peuvent jamais se trouver en un homme, que si Dieu les y met, comme cela a lieu pour toutes les vertus gratuites. D'où il s'ensuit que les vertus infuses ne perfectionnent pas la puissance naturelle, qui existe déjà, comme le font les vertus acquises, mais qu'elles communiquent une

nouvelle habitude surnaturelle. La puissance naturelle est incapable d'accomplir un acte surnaturel ; et, par conséquent, cette puissance n'est pas perfectionnée par l'habitude infuse en tant qu'elle est une puissance naturelle, mais seulement en tant qu'elle est obédientielle. Or, dès lors que l'habitude infuse suppose la puissance naturelle et l'informe, elle n'est pas elle-même cette puissance, mais une véritable habitude disposant au bien ; de sorte que de la puissance ou faculté et de l'habitude, résulte le principe complet de notre activité surnaturelle.

Saint François de Sales, à l'endroit déjà cité dans ce chapitre, jette un vrai jour sur cette question. Après avoir parlé des vertus cardinales, qui, comme les quatre bras d'un fleuve coulent des lumières de la nature ou de la raison, il continue ainsi : « Mais oultre cela, Dieu voulant enrichir les chrestiens d'une spéciale faveur, il fait sourdre sur la cime de la partie supérieure de leur esprit une fontaine surnaturelle, que nous appellons *grâce,* laquelle comprend voirement la foy et l'espérance, mais qui consiste toutesfois en la charité, qui purifie l'ame de tous pechez, puis l'orne et l'embellit d'une beauté tres délectable, et enfin espanche ses eaux sur toutes les facultez et opérations d'icelle, pour donner à l'entendement une prudence céleste, à la volonté une saincte justice, à l'appetit de convoitise une temperance sacrée, et à l'appetit irascible une force dévote ; afin que tout le cœur humain tende à l'honnesteté et felicité surnaturelle, qui consiste en l'unyon avec Dieu. »[1]

1 *L'Amour de Dieu*, l. XI, ch. VIII.

5. LES VERTUS CARDINALES OU MORALES SONT DES VERTUS INFUSES.

5. Benoît XIV, écrivant sur les vertus morales infuses, donne à la question toute sa portée doctrinale : « C'est un point discuté, dit-il, de savoir si les vertus morales sont infuses en même temps que les vertus théologales. Saint Thomas discute la question, et se demande si certaines vertus morales nous sont communiquées par infusion ? Il répond par l'affirmative ; parce qu'il est nécessaire que les effets correspondent proportionnellement à leurs causes ou principes. D'où il suit que, comme toutes les vertus, soit morales, soit intellectuelles, qui sont acquises par nos actes, procèdent de certains principes naturels déjà existant en nous ; ainsi, aux vertus théologiques, qui ordonnent notre vie à une fin surnaturelle, et qui nous sont communiquées par Dieu, correspondent nécessairement d'autres habitudes formées en nous par la puissance divine. Et, ces habitudes sont, relativement aux vertus théologales, ce que sont les vertus morales et intellectuelles relativement aux principes naturels de la vertu. Au contraire, Scot, n'admet pas que le vertus morales soient infuses dans l'âme des fidèles, e surajoutées aux vertus acquises. Lui et ceux qui le suivent supposant qu'un infidèle qui vient à la foi et est justifié connaît tout ce que la foi prescrit ; qu'il sait qu'on doi vivre dans la justice et la chasteté, agir avec force ; qu parfois c'est une chose de toute nécessité, en vue, quelquefois d'obtenir une fin qui dépasse la nature, fin connue par la fc et dont le désir est inspiré par la charité ; ces auteurs, dis-je concluent de tout cela que l'infusion des vertus morales n'e

pas admissible, puisque, sans qu'elles soient infuses, leurs actes peuvent être dirigés vers une fin surnaturelle par les lumières de la foi et par l'impulsion déterminante de la charité. Une glose sur le décret de Clément V, que nous avons rapportée au chapitre précédent, donne les deux opinions qu'on vient de lire. D'après leur opposition, il est facile de voir qu'on ne peut pas soutenir positivement qu'il y a une connexité entre les habitudes des vertus théologales et celles des vertus morales, surtout à cause du cas des enfants, qui, (comme nous l'avons fait observer), reçoivent par infusion les habitudes des vertus théologales ; mais qui, d'après l'opinion de ceux qui n'admettent pas que les vertus morales soient infuses, ne peuvent incontestablement pas les recevoir. »[1]

En présence de cette question et des deux opinions que nous avons exposées en empruntant les paroles de Benoît XIV, on peut facilement comprendre que chacun reste libre d'adopter celle des deux opinions qui lui paraît la plus convaincante. Pour rester fidèle à l'enseignement que nous avons suivi dans le cours de cet ouvrage, il est nécessaire de maintenir l'opinion qui veut que les vertus morales soient infuses, et doivent être infuses, afin qu'on puisse les regarder comme surnaturelles dans leur principe et dans leur objet. Nous avons, en faveur de cette opinion, l'autorité de saint Thomas et d'autres nombreux théologiens des plus éminents. Ajoutons-y l'autorité des Pères du Concile de Vienne, considérant comme plus probable la doctrine, qui affirme que, non seulement chez les adultes, mais aussi chez les enfants, les vertus sont infuses, — c'est-à-dire, selon les

1 *Vertu Hér.*, vol. 1, p. 37, 38.

termes d'Innocent III, la foi, la charité et les autres vertus. Par ces mots, *les autres vertus*, on ne peut pas dire que le pontife n'avait en vue que l'espérance. Il indique donc clairement qu'il veut parler des vertus morales ; et il ressort de cette expression que ces vertus, non moins que les vertus théologales, sont communiquées aux enfants par le baptême.

Comme nouvelle preuve de cette opinion, nous pouvons apporter les paroles de saint Paul : « Car Dieu ne nous a pas donné un esprit de timidité ; mais un esprit de courage, d'amour et de sobriété. » [1] Ce texte nous autorise à conclure que Dieu a mis en nous les vertus de courage et de sobriété aussi bien que la vertu d'amour. L'écrivain sacré enseigne également que les quatre vertus cardinales sont les dons de la divine Sagesse. [2]

La raison qu'on peut donner à l'appui de cette doctrine, est la même que celle qu'on allègue pour prouver que les vertus théologales sont infuses. Comme ces vertus constituent un homme dans un état parfait relativement à sa fin surnaturelle, ainsi les vertus morales l'établissent dans un état semblable relativement aux moyens qui conduisent à cette fin. Ce simple raisonnement fournit une réponse suffisante à la difficulté que soulève Scot, parce que, bien que, absolument parlant, la chose puisse être comme il le soutient, il n'en est pas moins vrai que, si les vertus morales ne sont pas infuses, l'ordre surnaturel ne serait pas parfait en tout point ; l'homme serait, *in actu primo,* selon l'expression consacrée, apte à agir surnaturellement, s'il se trouve en face d'objets propres aux vertus morales, en tant qu'elles sont

1 2 Tim. I. 7.
2 Sag. VIII. 7.

morales ; mais les appétits, que nous appelons concupiscibles et irascibles, en tant qu'ils sont le sujet de ces vertus, ne seraient pas revêtus, dans leur élévation interne et surnaturelle, du caractère qui leur est nécessaire pour produire co-naturellement les actes de ces vertus.

6. L'OBJET FORMEL DE LA VERTU NATURELLE EST DISTINCT DE CELUI DE LA VERTU SURNATURELLE.

6. Il ne faut pas confondre la raison, ou l'objet formel des vertus naturelles et celui des vertus morales surnaturelles. Prenons, comme exemple, la vertu de justice. C'est une vertu qui nous porte à rendre à chacun ce qui lui est dû. Son objet formel est le droit du prochain ; mais la raison formelle qui nous fait désirer cet objet au nom de la justice, c'est l'honnêteté manifeste qu'il y a à rendre à chacun ce qui lui appartient en droit. Sous ce rapport, qui consiste à sauvegarder le droit d'autrui, la justice est distincte des autres vertus cardinales ; mais la raison d'honnêteté qu'il y a à sauvegarder le droit du prochain, est commune à la justice naturelle et à la justice surnaturelle. Or, lorsque nous comparons la justice surnaturelle avec la justice naturelle, nous voyons que la raison qui les meut et les fait agir n'est pas la même. Cette raison, qui est commune à la justice surnaturelle et aux autres vertus morales, c'est l'honnêteté de l'objet, en tant qu'elle incline à une fin surnaturelle. De même qu'une vertu surnaturelle est une habitude qui dispose l'homme à une fin surnaturelle, ainsi l'objet formel de toute vertu surnaturelle, en tant qu'elle est surnaturelle, doit être une fin surnaturelle, et les moyens qui conduisent à une telle fin. Cela suffit pour expliquer ce qu'est l'objet formel surnaturel, en ce qu'il a de

commun avec toutes les vertus infuses, en opposition avec les vertus naturelles.

« Observons que les vertus surnaturelles n'excluent pas les vertus inférieures, dont la nature nous a donné les germes, et que l'habitude des actes développe plus ou moins promptement dans les âmes, pas plus que la grâce ne détruit la nature elle-même. Mais ces vertus humaines ne sont plus, dans l'enfant de Dieu, que les humbles auxiliaires de vertus plus hautes, et leur rôle est d'autant plus effacé que celles-ci jettent au fond des âmes de plus profondes et de plus larges racines.

« Rappelons aussi, parce qu'on l'oublie trop facilement, que les vertus surnaturelles l'emportent sur celles de la nature, non seulement au point de vue de l'excellence, mais surtout au point de vue de l'activité, je dirais de la virtualité, s'il était permis d'employer ce mot. En effet, elles n'ont pas seulement pour but de faciliter le libre jeu de nos puissances, ou tout au plus d'en perfectionner l'énergie propre ; elles leur apportent encore un surcroît de force qui n'est pas de leur domaine. Avec elles, l'intelligence porte ses regards à des hauteurs où nul esprit créé ne saurait atteindre, et la volonté connaît des élans que la nature, seule, est impuissante à produire. » [1]

7. NOMBRE DES VERTUS MORALES INFUSES.

7. Quel est le nombre des vertus morales infuses ? Les sources théologiques ne permettent pas de répondre à cette question d'une manière précise. Tous ceux qui admette[nt]

1 *La Grâce et la Gloire*, par le Père TERRIEN, s. j. vol. 1, p. 166.

ue les vertus morales sont infuses, admettent aussi, à plus orte raison, que le sont également les quatre vertus cardiales, parce que ces quatre dernières sont énumérées, dans ous nos ouvrages de théologie, comme quatre vertus istinctes et principales. Et, il semblerait suffisant d'admettre omme infuses ces quatre vertus, puisque toutes les autres, omme nous l'avons dit, en sont parties intégrales, subjecves, ou potentielles. Les parties intégrales ne constituent as des vertus différentes, mais sont nécessaires pour qu'une eule et même vertu soit entière et parfaite. Les parties otentielles n'appartiennent pas à la perfection de la vertu n raison de l'objet à propos duquel la vertu ne peut pas voir un acte parfait, comme nous l'avons vu plus haut, dans exemple que nous avons pris dans la vertu de pénitence. Iais cette raison ne demande pas des vertus distinctes.

Enfin, les parties subjectives s'exercent sur des objets stincts ; mais comme ces objets n'ont qu'un seul motif qui ur est commun, cette habitude ou vertu suffit pour ceux ont l'objet formel est ce même motif commun. Ainsi, un omme qui se sent enclin à rendre à chacun ce qui lui est ı, n'est pas moins enclin aussi à payer ses dettes et à se ontrer soumis envers ses supérieurs légitimes. Car s'il a ntention de faire l'un et de ne pas faire l'autre, ce n'est s un motif de justice qui le pousse à agir, mais toute autre nsidération. On en peut dire autant des autres vertus. Par emple, pour la tempérance, l'homme qui l'observe, relatiment au manger et non pour le boire, n'agit évidemment s d'après cette vertu.

Cependant, si quelqu'un voulait admettre et soutenir qu'il a plus de quatre vertus morales infuses, il n'y aurait rien lire contre son opinion. On est parfaitement libre de la

suivre. Le savant et pieux Suarez fait cette remarque: « Il faut dire que dans toutes les âmes justifiées, les quatre vertus cardinales, avec toutes leurs espèces du même ordre, sont infuses avec la grâce elle-même, et que, par conséquent, elles sont des vertus surnaturelles et infuses. »[1]

8. UNION DES VERTUS MORALES ENTRE ELLES.

8. Ces vertus, si elles sont imparfaites, ne sont pas nécessairement inséparables les unes des autres. Chacune d'elles peut s'acquérir et se conserver sans les autres; un homme, par exemple, peut être et demeurer fidèle à la justice, sans pratiquer la tempérance. J'ai dit, si elles sont *imparfaites*, parce que, d'après l'enseignement de saint Thomas, si ces vertus sont *imparfaites* dans l'âme, elles deviennent si étroitement unies, que l'homme qui en possède une est parfaitement doué de toutes les autres; et celui qui manque de l'une d'elles est privé de toutes les autres. Il n'est pas hors de propos d'ajouter qu'on peut posséder les vertus infuses sans les vertus acquises. Et, puisque nous parlons des vertus acquises, il est certain que l'une d'elle peut exister sans les autres, et qu'il n'y a pas de motif de supposer qu'elles soient nécessairement liées les unes aux autres.

Benoît XIV, traitant ce sujet, déclare qu'on ne peut pas soutenir positivement, qu'il y a une liaison mutuelle entre les vertus morales, puisque l'expérience prouve que l'humilité se rencontre chez certains hommes tout-à-fait dépourvus de bravoure. Il donne des explications, et cite plusieurs passages d'auteurs pour montrer dans quel sens cette connexité doit être acceptée et entendue. Saint Grégoire le Grand fait cette

1 Voy. PESCH, *Prælectiones*, vol. VIII, p. 18.

observation : « Il nous est souvent arrivé de trouver des personnes qui étaient chastes, mais pas humbles ; d'autres, qui avaient une sorte d'humilité, mais aucune compassion ; d'autres, qui avaient une espèce de compassion, mais pas ombre de justice ; d'autres, enfin, qui avaient une justice à leur manière, mais dont la confiance était plutôt en eux-mêmes que dans le Seigneur. » La liaison des vertus ne semble donc nécessaire que pour les constituer à l'état de perfection, comme le dit encore saint Grégoire : « Une vertu sans les autres n'est pas une vertu du tout, ou reste une vertu imparfaite. Pour en revenir, en effet, à la division principale des vertus se rattachant aux quatre principales, il est certain que la prudence, la tempérance, la force, et la justice ne sont parfaites qu'autant qu'elles existent simultanément, et ne le sont absolument pas dans le cas contraire. Ainsi pense saint Thomas, lorsqu'il enseigne que nous pouvons considérer les vertus morales dans leur état d'imperfection, et, dès lors, séparées les unes des autres ; et que, au contraire, considérées dans leur état de perfection, elles sont alors réunies ensemble. Le Docteur angélique ajoute que l'habitude d'un vice fait perdre la vertu contraire, et que la perte de cette vertu entraîne et fait disparaître la perfection théorique et formelle des autres. » [1]

9. LA LIAISON DES VERTUS D'APRÈS SAINT FRANÇOIS DE SALES.

9. Saint François de Sales explique avec une remarquable lucidité cette connexité des vertus entre elles : « Il se peut

1 BENOIT XIV, *Vertu Hér*,, vol. 1. p. 38 et 39.

doncques bien fayre, dit-il, que quelques vertus soyent en un homme, auquel les autres manquent ; mais ce seront ou des vertus nayssantes, encore toutes tendres et comme des fleurs en bouton, ou des vertus périssantes, mourantes, et comme des fleurs flétrissantes : car, en somme, les vertus ne peuvent avoir leur vraye intégrité et suffisance, qu'elles ne soyent toutes ensemble, ainsi que toute la philosophie et la théologie nous asseurent. Je vous prie, continue le Saint, quelle prudence peut avoir un homme intempérant, injuste et poltron, puisqu'il choysit le vice et laisse la vertu ? Et comme peut-on estre juste, sans estre prudent, fort, et tempérant : puisque la justice n'est autre chose qu'une perpétuelle, forte, et constante volonté de rendre à chascun ce qui luy appartient, et que la science par laquelle le droit s'administre est nommée jurisprudence ; et que, pour rendre à chascun ce qui luy appartient, il nous faut vivre sagement et modestement, et empescher les désordres de l'intempérance en nous, afin de nous rendre ce qui nous appartient à nous-mesmes ? Et le mot de *vertu* ne signifie-t-il pas une force et vigueur appartenante à l'âme en proprieté, ainsi que l'on dit les herbes et pierres précieuses avoir telle ou telle vertu ou proprieté ?

« Mais la prudence n'est-elle pas imprudente en l'homme intempérant ? La force sans prudence, justice et tempérance, n'est pas une force, mais une forcenerie ; et la justice est injustice en l'homme poltron, qui ne l'ose pas rendre ; en l'intempérant qui se laisse emporter aux passions, et en l'imprudent, qui ne scayt pas discerner entre le droit et le tort. La justice n'est pas justice, si elle n'est pas prudente, forte et tempérante, ny la prudence n'est pas prudence, si elle n'est tempérante, juste et forte ; ny la force n'est pas

force, si elle n'est juste, prudente et tempérante ; ny la tempérance n'est pas tempérance, si elle n'est prudente, forte et juste : et en somme une vertu n'est pas vertu parfaiste, si elle n'est accompaignée de toutes les autres. »[1]

1 *De l'Amour de Dieu*, liv. XI, ch. VII.





CHAPITRE XVI

Distinction entre la grace et les vertus infuses ; dépendance de celles-ci a l'égard de la grace.

I. La question relative a la distinction entre la grace et les vertus.

1. Les théologiens catholiques n'ont qu'une voix pour enseigner que la grâce sanctifiante se distingue d'une certaine manière des vertus infuses. Mais cette distinction, est-elle une distinction réelle, ou bien une distinction logique ; en d'autres termes, est-elle réellement dans les choses ou seulement dans l'esprit qui les conçoit, c'est une question sur laquelle on trouve, dès l'abord, plus d'une opinion divergente. En général, la controverse est restreinte à ces deux termes : la grâce et la charité. — Au dixième chapitre de cet ouvrage, nous avons établi et prouvé la réelle

distinction qu'il y a entre la grâce et la charité, et exposé le point en discussion entre les Scotistes et les Thomistes. Pour éviter des répétitions, je prie les lecteurs de vouloir bien se reporter à ce chapitre.

Il serait par trop difficile de soutenir l'identité de toutes les vertus infuses avec la grâce sanctifiante, et cela pour deux raisons plus qu'évidentes. La première, c'est que le juste qui, par suite d'une faute grave, est dépouillé de la grâce, peut conserver les vertus théologales de foi divine et d'espérance : signe manifeste d'une distinction réelle entre ce qu'il perd et ce qu'il garde. La seconde, c'est que l'identité des vertus et de la grâce ne se peut guère comprendre sans l'identité des vertus entre elles. Or, comment seraient-elles identiques ces vertus qui peuvent être séparées au ciel et sur la terre ? Au ciel, car, selon l'apôtre saint Paul, la charité seule demeure, à l'exclusion de l'espérance et de la foi. [1] Sur la terre : car la foi divine peut subsister dans une âme d'où est bannie non seulement la charité, mais l'espérance elle-même.

C'est à Suarez et à saint Thomas que nous emprunterons les explications qui nous montrent en même temps la distinction entre la grâce et les vertus, et comment les vertus dépendent de la grâce. Voici un passage de Suarez :

« Par la grâce, dit-il, nous entendons une certaine forme ; forme accidentelle, il est vrai, parce qu'elle est infuse et inhérente dans l'âme. Mais, par rapport aux vertus infuses, on doit la considérer comme une forme substantielle, parce qu'elle ne nous est pas donnée comme le principe prochain d'une opération définie, mais comme conférant à l'âme un certain *être* divin. En vertu de cette forme, l'âme participe

1 I Cor. XIII. 13.

à la nature divine, non pas en ce sens que cette nature es intelligence, volonté, un attribut ou une opération quel conque ; mais en ce sens qu'elle est une certaine essence o nature plus excellente que toute nature substantielle créé ou créable. Or, comme la nature divine, d'après notr manière de la comprendre, est la racine ou la source d l'intelligence divine et de la volonté divine, ainsi cett forme est en réalité la racine des vertus infuses, même de l charité. C'est par cette forme que l'âme est élevée à u état divin, et, conséquemment, l'énergie de cette forme fai connaturellement disparaître le péché. Enfin, en raison d cette même forme, c'est à elle que sont dues les opération divines, même s'il s'agit de la vision béatifique à obtenir a temps voulu. »[1]

Saint Thomas s'exprime ainsi : « De même que par l faculté intellectuelle, l'homme participe à la science divin par la vertu de foi, et que, par la faculté de la volonté, i participe à l'amour divin par la vertu de charité ; ainsi, pa la nature de l'âme, il participe, en vertu d'une certain similitude, à la nature divine, par suite d'une certain régénération et création nouvelle. Comme de l'essence d l'âme découlent les facultés, — qui sont les principes d l'opération, — ainsi également, de la grâce les vertu découlent dans les facultés de l'âme, et par elles les faculté sont incitées aux actes. »[2]

1 SUAREZ, *De Gratia*, l. VI., ch. 11-13.
2 S. TH., I. 2, q. 110, art. IV., c. ad. 1.

2. IL Y A UNE DISTINCTION RÉELLE ENTRE LA GRACE ET LES VERTUS.

2. Pour mieux comprendre ces citations, il est à propos de rappeler et d'admettre la distinction entre l'âme et ses facultés. L'identité du sujet auquel les facultés sont inhérentes n'est pas un argument en faveur de l'identité des formes et des qualités qui l'affectent, si, d'autre part, il y a une raison suffisante qui en établit la distinction. Par exemple, la charité et l'espérance résident dans la même volonté ; il n'en est pas moins vrai, cependant, qu'elles sont réellement distinctes l'une de l'autre. Si, en même temps, nous acceptons comme vraie, l'opinion de saint Thomas et de Suarez, qui veut que les facultés, c'est-à-dire l'intelligence et la volonté, soient réellement distinctes de l'âme elle-même, il s'ensuit manifestement qu'il existe une distinction réelle entre la grâce et la charité, aussi bien qu'entre la grâce et les autres vertus ; car les choses qui sont dans des sujets réellement distincts, sont réellement distinctes l'une de l'autre. Voilà pourquoi saint Thomas enseigne que : « Si la grâce est une seule et même chose que la vertu, il est nécessaire qu'elle soit dans une faculté de l'âme comme dans un sujet, car les facultés de l'âme sont le sujet propre de la vertu. Mais si la grâce diffère de la vertu, on ne peut pas dire que les facultés de l'âme sont le sujet de la grâce, ou ce en quoi réside la grâce. Or, on ne peut pas dire que les facultés de l'âme sont le sujet de la grâce, parce que toute perfection des facultés de l'âme signifie une vertu ou prend la forme d'une vertu. Il ne reste donc qu'à conclure que la grâce, qui est antérieure à la vertu, a aussi un sujet antérieur aux facultés de l'âme, et ce sujet

est l'essence de l'âme elle-même » en laquelle réside la grâce.

De fait, la visite de Dieu à l'âme qui est justifiée, pour être complète, doit s'adresser non seulement aux facultés, mais aussi à l'essence et à la substance de l'âme ; de sorte que non seulement les facultés, mais l'âme elle-même peut être divinement informée ; et que, c'est en elle, et non pas seulement dans les facultés, que le Saint-Esprit peut commencer à habiter. Par conséquent, la grâce sanctifiante, immédiatement reçue dans l'âme, nous fait comprendre l'expression : « Celui qui est attaché à Dieu est un seul esprit avec lui, » et c'est par cette grâce que s'effectue l'union particulière de l'âme avec Dieu.

Ce raisonnement nous met à même de comprendre la cause radicale de la distinction entre la grâce sanctifiante et la charité, et les autres vertus infuses, comme aussi la fonction propre de la grâce. La grâce est le terme formel de la régénération de l'homme, la base de sa filiation adoptive, en tant qu'elle est une participation particulière à la nature divine ; et, par conséquent, elle affecte immédiatement la nature, ou l'essence et la substance de l'âme. [1]

3. UNION DES VERTUS INFUSES ET DE LA GRACE.

3. Quoique la grâce soit réellement distincte des vertus, il est nécessaire de nous rappeler que les vertus sont si étroitement unies avec la grâce dans l'âme que, lorsque la grâce est perdue, toutes les vertus infuses le sont par le fait même, à l'exception de la foi et de l'espérance que, seules,

1 Voy. MAZZELLA, Disp. V., *De Gratia Habituali*, Art. V.

font disparaître de l'âme des péchés directement opposés à ces vertus, tels que les péchés d'infidélité, d'hérésie, et de désespoir. A propos des vertus qui se perdent, dès que la grâce sanctifiante disparaît, donnons la première place à la charité.

(1) La charité se perd avec la grâce.

(1) Quand la grâce de Dieu n'habite plus une âme, la charité en est aussi absente. Quiconque a la charité est justifié ; mais sans la grâce sanctifiante, nul ne saurait être juste aux yeux de Dieu. Par conséquent, celui qui perd la grâce, perd en même temps la charité. Le Concile de Trente nous enseigne que la justification des impies a lieu lorsque, par le Saint-Esprit, la charité de Dieu est répandue dans le cœur de ceux qui sont justifiés et est inhérente en leur âme.[1] D'où il suit que dans le cœur de l'impie ou du pécheur la charité de Dieu n'est pas inhérente. Cette vérité est aussi formellement contenue dans les paroles de l'Ecriture Sainte, qui, en maints endroits, nous apprend que c'est principalement par la charité que les enfants de Dieu se distinguent des pécheurs. C'est bien ce que nous voyons, par exemple, dans le texte de saint Jean : « Celui qui a reçu mes commandements et qui les garde, c'est celui-là qui m'aime ; et celui qui m'aime sera aimé de mon Père, et je l'aimerai aussi, et je me découvrirai à lui. »[2] La nature même de la vertu, bien considérée, peut nous convaincre de la même vérité. La charité, en effet, est le lien d'amitié qui unit Dieu et l'homme ; or, par un péché grave l'homme renonce

1 Conc. de Tr., Sess. VI., C. 7.
2 S. JEAN XIV. 21.

à l'amitié de Dieu ; et voilà pourquoi il est impossible q quelqu'un, qui est en état de péché mortel, conserve charité de Dieu dans son cœur. Nul n'est juste sans la chari et il est non moins certain que nul ne peut être juste sans grâce sanctifiante, parce que la grâce sanctifiante est la seu cause formelle de la justification, selon l'enseignement Concile de Trente. Quelque opinion que l'on admette, que la charité est une seule et même chose avec la grâ sanctifiante, ou qu'elle en est réellement distincte, on d reconnaître qu'il existe entre elles une relation si étroite q l'une ne peut pas exister dans l'âme, si l'autre en absente.

(2) Avec la perte de la grâce, se perdent les vertus morales.

(2) Voyons quelle liaison existe entre les vertus mora et la grâce sanctifiante. Sur ce point, nous devons affirm et soutenir la proposition que la perte de la grâce sanctifiar entraîne aussi la disparition des vertus morales. Cette pro sition ne demande pas à être défendue par ceux c n'admettent pas que les vertus morales sont infuses. Ma supposé qu'elles le sont, comme nous l'avons constamm admis, nous devons les regarder comme des propriétés c accompagnent connaturellement la grâce, et qui, conna rellement aussi, périssent avec la grâce, à moins que D n'en ordonne autrement. Or, rien, de la part de Dieu, nous autorise à croire une pareille disposition. Au contrai la tradition est tout entière unanime à rendre témoignage faveur de la proposition qui veut que le vice ne puisse j cohabiter avec la vertu dans une âme ; et nous le voy

airement dans les paroles de saint Paul : « Car quelle union ut-il y avoir entre la justice et l'iniquité ? Quel commerce tre la lumière et les ténèbres ? »[1]

4. LA FOI ET L'ESPÉRANCE SUBSISTENT DANS L'AME SANS LA GRACE.

4. Il y a deux vertus qui peuvent subsister dans l'âme ns la grâce ; ce sont la foi et l'espérance. Quelques mots explication à ce sujet ne seront pas inutiles.

(1) La foi sans la grâce.

(1) Tout péché grave ne détruit pas la vertu de foi dans me. Il semble que les raisons que l'on donne pour montrer que les autres vertus s'évanouissent de l'âme en me temps que la disparition de la grâce, pourraient lement s'appliquer à la foi. Mais Dieu a voulu, par une lonnance toute spéciale, que tout péché qui détruit la ce, ne portât pas la même atteinte à la vertu de foi. Le ncile de Trente a porté ce décret : « Si quelqu'un ose dire , quand la grâce est perdue par le péché, la foi est tou- rs perdue en même temps ; ou que la foi qui reste n'est la vraie foi, bien que ce ne soit pas une foi vivante ; ou n encore, que celui qui a la foi sans la charité n'est pas étien, qu'il soit anathème. »[2] Comme, dans ce qui cède cette définition, le Concile parle des habitudes ises, nous sommes en droit de conclure que, dans la

1 Cor. VI. 14.
Sess. VI, c. 28.

définition elle-même, il parle de l'habitude de foi infuse ; et, par conséquent, nous devons admettre que la même vertu de foi, qui est dans l'âme justifiée, subsiste aussi dans le pécheur, qui ne nie aucune vérité révélée. C'est d'ailleurs ce que nous prouvent de nombreux textes de la sainte Ecriture : « Plusieurs me diront en ce jour-là : Seigneur, Seigneur, n'avons-nous pas prophétisé en votre nom ? N'avons-nous pas chassé les démons en votre nom ? et n'avons-nous pas fait plusieurs miracles en votre nom ? Et alors je leur dirai hautement : Je ne vous ai jamais connus : retirez-vous de moi, vous qui faites des œuvres d'iniquité. » [1] — « Et quand j'aurais toute la foi capable de transporter les montagnes, si je n'avais point de charité, je ne serais rien. » [2] — « Mes frères, que servira-t-il à quelqu'un de dire qu'il a la foi, s'il n'a pas les œuvres ? La foi pourra-t-elle le sauver ? » [3] Dans ces divers textes, il est manifestement question de ceux qui ont la foi.

(2) L'espérance sans la grâce.

(2) L'espérance, comme la foi, ne disparaît pas toujours avec la perte de la grâce, et n'est pas détruite dans l'âme par un péché qui en chasse la grâce. Lors même que, pour cette proposition, nous n'avons pas la même définition explicite de l'Eglise, comme nous l'avons au sujet de la foi ; lors même que nous ne pouvons pas, sur ce point, invoquer le témoignage formel de l'Ecriture sainte, la proposition n'en est pas moins

1 S. Mat. vii, 22, 23.
2 I Cor. xiii, 2.
3 S. Jacques, ii, 14.

certaine ; et c'est comme telle que nous la donne la voix unanime des théologiens.

S'appuyant sur la manière si pleine de miséricorde avec laquelle Dieu traite ordinairement les pécheurs, les théologiens font ce raisonnement : Dieu, disent-ils, laisse au pécheur la vertu de foi, afin qu'il soit par là de quelque façon disposé à recouvrer la justification ; et parce que, d'autre part, il n'y a pas la même liaison si étroite entre la foi et la grâce, qu'entre la foi et la charité. La charité, en effet, sanctifie l'âme immédiatement, tandis que la foi, par elle-même, n'est qu'une disposition éloignée à la justification. C'est pourquoi la perte de la grâce n'implique pas nécessairement la perte de la foi. Les mêmes considérations s'appliquent à l'espérance ; et, dès lors, nous devons supposer que Dieu laisse l'espérance au pécheur, pour la même raison qu'il lui laisse la foi. On peut ajouter que les actes de ces deux vertus sont nécessaires, et sont suffisants, pour rendre un homme capable de produire un acte d'attrition, et pour être justifié par le sacrement de pénitence.

Le Concile de Trente enseigne que la foi se perd par un péché d'infidélité. Infidélité, veut dire ici la négation volontaire d'une vérité révélée. Inutile d'insister longuement sur ce point, qui est de toute évidence. Il est tout aussi évident que les fidèles peuvent devenir hérétiques et incroyants, comme le constate l'Apôtre saint Paul : « Conservant la foi et la bonne conscience, à laquelle quelques-uns ayant renoncé ont fait naufrage en la foi... Or, l'Esprit dit expressément, que dans les temps à venir quelques-uns abandonneront la foi en suivant des esprits d'erreur et des doctrines diaboliques. »[1]

1 I Tim. I, 19 et IV, I.

Donc, comme, d'après saint Paul, la foi est le fondement des choses qu'on doit espérer, l'espérance périt nécessairement avec la foi. Cette vertu d'espérance est aussi anéantie par un péché de désespoir, qui indique qu'un homme juge volontairement que Dieu ne veut point lui pardonner, ou qu'il ne veut pas lui accorder la grâce de se repentir. Remarquons, d'un autre côté, que le péché de désespoir n'implique pas nécessairement le péché d'infidélité. [1]

5. LA GRACE, SOURCE PRINCIPALE DES VERTUS.

5. Le mode suivant lequel les vertus procèdent ou découlent de la grâce, que ce soit physiquement ou moralement, peut servir à mieux élucider ce point de la liaison de la grâce et des vertus infuses. Parmi les auteurs qui enseignent que les vertus sont infuses en même temps que la grâce, plusieurs enseignent aussi que les vertus infuses procèdent physiquement de la grâce, comme nous le voyons dans ces paroles de saint Thomas : « De même que de l'essence de l'âme découlent les facultés, qui sont les principes d'opération ; ainsi, pareillement, les vertus découlent de la grâce elle-même dans les facultés de l'âme, et inclinent ces facultés à produire des actes. » Ainsi donc, l'émanation des vertus procèdant de la grâce est semblable à l'émanation physique des puissances ou facultés de l'âme procédant de l'âme elle-même. Voici la preuve qu'on en donne : Où la grâce n'est pas, il n'y a point de vertus ; et, où se trouve la grâce, là aussi, se rencontrent les vertus. Lorsqu'une pareille relation existe dans les choses naturelles, nous concluons que l'une procède physiquement

1 Voy. PESCH : *Prælectiones : De Virtutibus in genere.* pr. v.

de l'autre ; par exemple, la chaleur procède du feu : il ne nous viendrait pas à la pensée de dire que là où il y a du feu, c'est Dieu qui produit la chaleur. D'après cette opinion, Dieu ne produit pas immédiatement les vertus, il les produit par la grâce sanctifiante. Il est vrai que ce raisonnement n'a pas de valeur pour ceux qui enseignent que la foi et l'espérance sont infuses avant la grâce.

Le savant Billuart, interprête si autorisé de la *Somme* de saint Thomas, traite ce sujet en peu de mots : « Quelques auteurs pensent que les vertus ne découlent de la grâce que moralement, en ce sens qu'elles sont infuses avec la grâce, si elles ne lui sont pas préexistantes. D'autres pensent qu'elles en découlent physiquement, ou, pour ainsi dire, à la manière d'un flux physique, parce que la grâce est leur racine, et qu'elle les exige comme sujet, suivant la dignité de son état et sa capacité. Ceci, ajoute ce même théologien, est plus conforme à la manière de parler de saint Thomas, qui soutient que les vertus découlent de la grâce, en dérivent, et en naissent. »

Un récent auteur, le R. P. Terrien, S. J., traitant cette question particulière dans son remarquable ouvrage : *La Grâce et la Gloire*, nous donne en quelques phrases les explications suivantes : « Nous avons entendu le docteur Angélique nous parler de la grâce comme d'un *principe* et d'une *source* d'où sortent les vertus infuses. Pour saint Bonaventure, elle est le tronc dont les vertus sont les rameaux et les branches. Cette doctrine est assurément très belle : mais elle a ses difficultés. Car enfin, ni les ruisseaux ne peuvent exister sans la source, ni les rameaux sans le tronc qui les porte, ni les effets sans la cause. Or, nous savons qu'il y a des vertus, et des plus nobles, comme l'espérance et la

foi, qui survivent à la grâce... Que faut-il donc entendre, quand on nous dit que la grâce est la source et le principe des vertus? L'objection que je proposais, il n'y a qu'un instant, démontre avec évidence que la grâce n'est pas aux vertus ce qu'est la substance de l'âme à ses puissances. Si parfois l'on compare ces deux rapports entre eux, ce ne peut être que pour constater de part et d'autre une certaine analogie, mais non pas une égalité parfaite. En effet, la substance est pour les facultés dont elle est le principe, un support immédiat et nécessaire ; tandis que les vertus ne sont pas inhérentes à la grâce, mais aux puissances naturelles de l'âme qu'elles perfectionnent en vue de leurs opérations. De plus, les puissances naturelles de l'âme, étant des propriétés de sa nature spécifique, il est également impossible ou que l'âme existe sans elles, ou qu'elles-mêmes existent en dehors de l'âme. (Il n'en est pas de même, quand il s'agit des qualités qui répondent à la *nature individuelle*, par exemple, la science ou la probité.)

« Disons, toutefois, que la grâce est à plus d'un titre la racine et la raison des vertus : elle l'est, parce que Dieu les rapporte essentiellement à la grâce comme à leur centre, en sorte qu'elles ne sont infuses et n'existent que pour elle. Vérité tellement certaine que là où la perte de la grâce est irréparable, comme dans les damnés, il n'y a ni ne peut y avoir de vertus infuses. Elle l'est, parce que les vertus ne peuvent être *connaturellement* dans les puissances, sans que la grâce les précède dans l'essence : des puissances élevées présupposant une essence élevée. Elle l'est, parce que c'est de la grâce qu'elles reçoivent leur sève et la plénitude de la vie. En dehors de l'état de grâce, elles sont comme ces branches séparées de leur souche qu'on voit pousser encore

des fleurs et des feuilles, mais qui ne se couronnent jamais de fruits. C'est pourquoi les théologiens disent de ces vertus qu'elles sont *informes,* tant qu'elles ne plongent pas leurs racines dans la grâce. Elle l'est, parce que les vertus ne trouvent que dans leur adhérence à la grâce leur état normal, difinitif, assuré.

« Je comparerais volontiers la foi et l'espérance, séparées de la grâce, à la *quantité*, substratum, des espèces sacramentelles. Cette étendue sensible que je vois, que je touche, est un *accident* que la toute-puissance du Créateur conserve séparé de la substance du pain, son naturel sujet et son principe. Mais dans la séparation même, elle conserve son aptitude essentielle à n'exister naturellement que dans la substance dont elle est miraculeusement détachée ; et c'est pourquoi, bien qu'elle ait dans l'Eucharistie le mode d'être d'une substance, elle reste toujours par son essence intime un pur accident. Ainsi, toute proportion gardée, les vertus qui survivent dans l'âme à la perte de la grâce, y demeurent, mais comme dans un état de suspension violente, rappelant en quelque sorte, de tous leurs vœux, cette même grâce dont elles sont la nécessaire dépendance, et qui seule peut leur rendre toute la perfection réclamée par leur nature. »[1]

5. LA GRACE NE RÉSIDE PAS DANS UNE AME SANS LES VERTUS.

6. Tout ce que nous avons dit des rapports qui existent entre la grâce et les vertus, nous permet de conclure que, quoique certaines vertus infuses, telles que la foi et l'espérance, puissent subsister dans une âme privée de la grâce

1 *La Grâce et la Gloire*, v. 1., l. III., ch. IV.

sanctifiante, nous ne devons pas moins affirmer que la grâce sanctifiante ne va pas sans les vertus. Toutes les fois qu'elle existe dans une âme, avec elle, y habitent toujours les vertus infuses. Ce point nous donne le vrai sens des exhortations des maîtres de la vie spirituelle, quand ils nous engagent tous, même ceux qui sont en état de grâce, à acquérir les vertus. Le but de ces conseils est de pousser nos efforts soit à l'accroissement de ces vertus, soit à leur exercice plus général. Les vertus, tout comme la grâce, sont susceptibles d'augmentation dans l'âme. Même celui qui est juste peut être excité à acquérir une plus grande justification ; celui qui est saint, à se sanctifier encore davantage, afin que ces vertus portent plus abondants leurs fruits de salut. Cet adolescent est un homme, doué d'une nature raisonnable, savant même pour son âge ; cela m'empêchera-t-il de lui dire : soyez plus homme ; vivez en être raisonnable, et travaillez à devenir un véritable savant.

Les exhortations des maîtres de la vie spirituelle ont encore un autre but. Pour le bien entendre, rappelons-nous que les vertus infuses, en donnant le *pouvoir* de produire des œuvres saintes, ne donnent pas, au même degré que les vertus acquises, la facilité pour agir. Et la preuve en est que cette facilité n'est pas toujours proportionnelle au degré de perfection surnaturelle. Tel pécheur, revenu à Dieu après une longue suite de fautes, éprouve souvent plus de difficultés à garder la loi divine, de plus violentes inclinations au mal, qu'il n'en ressentait au lendemain de sa première chute, quoiqu'il eût déjà perdu les vertus infuses, en perdant la grâce. Phénomène inexplicable, s'il était dans la nature de ces vertus de rendre aisé l'exercice des actes en vue desquels on les a reçues. D'un autre côté, c'est un fait d'expérience

que la répétition générale et fréquente des mêmes actes vertueux diminue les difficultés premières, et fait parfois trouver du goût à ce qui répugnait le plus à la nature.

D'où vient ce changement ? Il tient moins à la croissance intrinsèque des vertus infuses, qu'à la disparition des obstacles qui les gênaient dans leur action. A mesure qu'une âme se livre plus constamment à Dieu, c'est-à-dire, à mesure qu'elle multiplie ses victoires, l'homme extérieur s'assouplit ; les passions perdent de leur empire ; les mauvaises tendances, nées du désordre de la vie, s'affaiblissent ; les ténèbres se dissipent à la surface de l'âme ; et, tous ces obstacles étant plus ou moins entièrement écartés, la vertu surnaturelle se porte avec une aisance croissante aux opérations qui, dans le principe, exigeaient peut-être de grandes luttes et beaucoup d'efforts.

N'oubliez pas non plus qu'il faut aussi tenir grand compte des grâces actuelles, lumières, attraits intérieurs, impulsions et consolations célestes, par lesquelles il plaît à Dieu notre Père, de récompenser la fidélité de ses enfants. Tout cela réuni nous explique comment les maîtres de la vie spirituelle peuvent et doivent nous exhorter à l'acquisition des vertus, sans qu'il soit nécessaire de les supposer absentes, un seul noment, d'un cœur où la grâce a fait son entrée. Acquérir es vertus, c'est, pour un homme justifié, développer en soi les nêmes vertus par le mérite des œuvres ; c'est prendre la ienheureuse habitude d'en faire les actes plus souvent et lus parfaitement ; c'est, à force de victoires sur soi-même, battre les obstacles qui s'opposent à leur libre et facile xpansion ; c'est incliner enfin la libéralité divine à répandre ur nous ces largesses de grâce qu'elle refuse ou mesure à des mes moins fidèles et moins généreuses. [1]

1 *La Grâce et la Gloire*, vol. I. l. III., ch. IV.



CHAPITRE XVII

La Charité dans ses rapports avec les autres vertus

I. LA VERTU DE CHARITÉ : DÉFINITION ET EXPLICATION.

1. Benoît XIV, dans le paragraphe qu'il met comme introduction à son traité sur la vertu de charité, s'exprime ainsi : « La charité se définit une vertu surnaturelle, qui nous incline à aimer Dieu par-dessus toutes choses, d'un amour d'amitié. » Les docteurs de Salamanque développent longuement cette définition. Saint Thomas, parlant de la charité, prouve que c'est une vertu, parce qu'elle s'élève jusqu'à Dieu et nous unit à Dieu, selon la parole de saint Augustin : « La charité est une vertu qui, lorsque notre affection est droite, nous unit à Dieu, et par laquelle nous aimons Dieu. » Il montre alors que la charité est la plus

excellente des vertus (selon le mot de saint Paul, I Cor. XIII, 13, mais la charité est la plus grande des trois), et il ajoute qu'elle s'élève jusqu'à Dieu lui-même, afin de trouver en lui son repos, mais non en vue d'en obtenir quelque chose. Puis, il enseigne que la vertu parfaite ne saurait exister sans la charité ; car, lors même que nous pouvons supposer une certaine vertu dirigée à quelque objet particulier, qui est réellement bon en lui-même, il y aurait là une vertu véritable, mais non une vertu parfaite, à moins qu'elle ne se rapportât à un bien final et suprême. Enfin, le saint Docteur dit que la charité est la forme des vertus, puisque c'est par elle que les actes des autres vertus sont dirigés vers leur dernière fin. [1]

C'est la pensée exprimée dans cette dernière phrase qui doit fixer notre attention dans ce chapitre. Dans tous les livres de spiritualité, nous trouvons un traité, ou au moins un chapitre sur la charité ; nous n'avons donc pas à nous attarder à de plus amples explications sur la nature, les qualités, et les effets de cette vertu. La question de ses rapports avec les autres vertus occupe une place à part. On dit qu'elle informe les autres vertus, qu'elle les comprend, qu'elle leur donne leur perfection ; et c'est à ce point de vue que nous allons l'étudier.

2. LA CHARITÉ, FORME DES AUTRES VERTUS.

2. Nous voyons dans nos saints Livres que les autres vertus, sans la charité, sont des vertus mortes, qui ne sauraient être d'aucun profit pour la vie éternelle. La charité

1 *Vertu Héroïque*, vol. I., ch. III., Sec. III.

manifeste sa vie par l'exercice de toutes les autres vertus ; elle est donc en quelque sorte le principe qui leur communique la vie. Les scolastiques ont l'habitude d'appeler la forme d'une chose son principe vital, et, transportant cette terminologie dans l'ordre moral, ils appellent la charité la forme des vertus. D'après leur enseignement, la charité est à un double point de vue la forme des autres vertus. (1) Les autres vertus sont par elles-mêmes si imparfaites, que, si elles ne sont pas informées par la charité, elles ne rendent pas un homme réellement vertueux (2) La charité est une vertu tellement parfaite, qu'elle rend un homme réellement bon, qu'elle fait des autres vertus ses subordonnées, et qu'elle les dirige à sa propre fin. Ce double motif demande à être distingué et considéré séparément.

(1) Les autres vertus, sans la charité, ne justifient pas un homme.

(1) En l'absence de la charité, les autres vertus ne rendent pas un homme réellement saint. Voici comment le Cardinal Bona parle de la charité : « La sainteté, dit-il, consiste évidemment dans la pureté, quel que soit le nom qu'on lui donne, et dans une invariable union avec Dieu ; union qui n'est rendue parfaite que par le lien le plus étroit de l'amour lorsque l'âme, purifiée de toute la rouille des affections terrestres, et élevée au-dessus de toutes choses, atteint cette perfection de justice, qui lui permet en toute vérité et en toute sincérité d'emprunter le langage de l'Apôtre, et de s'écrier : « Qui donc nous séparera de l'amour du Christ ? Est-ce la tribulation, ou l'angoisse, ou la faim, ou la nudité, ou les périls, ou la persécution, ou le fer ?... Car je suis

assuré que ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les principautés, ni les puissances, ni les choses présentes, ni les futures, ni la violence, ni tout ce qu'il y a de plus haut, ou de plus profond, ni aucune autre créature ne pourra jamais nous séparer de l'amour de Dieu, qui est en Jésus-Christ Notre-Seigneur. [1]

Les jeûnes, les aumônes, les mortifications de la chair, la fréquentation des sacrements, sont d'un grand secours pour parvenir à la sainteté ; mais sans la charité, tout cela ne produit aucun bien. Nous distribuerions tous nos biens aux pauvres ; nous nous abandonnerions pour être livrés aux flammes ; si nous n'avons pas la charité, tout cela, selon la parole de l'Apôtre, ne nous serait d'aucun profit. [2]

Nous lisons dans l'épître de saint Jacques : « Comme le corps est mort lorsqu'il est sans âme, ainsi la foi est morte lorsqu'elle est sans œuvres. » [3] Dans un verset précédent, l'Apôtre explique de quelles œuvres il veut parler : « Si vous accomplissez la loi royale, en suivant l'Ecriture : Vous aimerez votre prochain comme vous-mêmes, vous faites bien. » La foi, il est vrai, est le principe et la racine de la justification ; mais pour que cette racine se lève et produise des fruits salutaires, il faut qu'elle soit vivifiée par la charité. Ecoutons saint François de Sales sur ce sujet : « Toutes les vertus séparées de la charité sont fort imparfaites, puisqu'elle ne peuvent sans icelle parvenir à leur fin, qui est de rendre l'homme heureux... Les vertus ont leur commencement, leurs progrez et leur perfection, et je ne nye pas que sans la charité, elles ne puissent naistre, voire mesme fayre

1 Rom. VIII. 35, 38, 39.
2 1 Cor. XIII. 3.
3 S. Jac. II. 26.

progrez; mais qu'elles ayent leur perfection pour porter le tittre de vertus faictes, formées et accomplies, cela despend de la charité, qui leur donne la force de voler en Dieu, et recüeillir de la miséricorde d'iceluy le miel du vray mérite et de la sanctification des cœurs esquels elles se trouvent. »[1]

(2) Les actes des autres vertus tirent de la charité leur perfection et leur prix.

(2) La charité habituelle communique aux actes des autres vertus leur perfection et leur valeur. C'est par elle qu'ils deviennent méritoires de la vie éternelle. L'homme qui ne vit pas dans la charité avec Dieu peut, il est vrai, accomplir certaines actions honnêtes et moralement bonnes, mais il est incapable de mériter une récompense éternelle.

Ce point est aussi vrai de la grâce que de la charité ; et ceux qui n'admettent pas une distinction réelle entre la grâce et la charité, n'éprouvent aucune difficulté à l'expliquer. Mais ceux qui, partisans de l'opinion la plus probable, veulent qu'il y ait une réelle distinction entre la grâce sanctifiante et la vertu de charité, doivent indiquer la raison pour laquelle la charité, plutôt que la grâce, est la forme des vertus. Ils n'ont aucune peine à le faire, si nous nous rappelons que la grâce et la charité forment un seul et unique lien qui rattache l'homme à sa fin dernière. Alors, on peut dire que, et la grâce et la charité, dans l'âme juste, sont la forme des vertus ; mais, comme les actes des vertus sont des opérations, on les rapporte au principe opératif le plus noble, qui est la charité. Cette vertu de la charité, par conséquent, supplée à l'imperfection des autres vertus.

1 *Amour de Dieu*, l. XI. ch. IX.

3. LA CHARITÉ A TOUTES LES AUTRES VERTUS A SON SERVICE.

3. La charité, en raison même de sa perfection, ne peut pas rester inactive ; elle emploie toutes les autres vertus à son service. C'est le sens qu'il faut donner aux paroles de notre Sauveur : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole. [1] Saint Paul dit de même : « La charité est patiente ; elle est douce et bienfaisante ; la charité n'est point envieuse ; elle n'est point téméraire, précipitée ; elle ne s'enfle point ; elle n'est point ambitieuse ; elle ne cherche point ses propres intérêts ; elle ne se pique point, ne s'aigrit point ; elle n'a point de mauvais soupçons ; elle ne se réjouit point de l'injustice, mais elle se réjouit de la vérité : elle supporte tout ; elle croit tout ; elle espère tout ; elle souffre tout. » [2] Nous pouvons donc conclure que la charité montre sa vitalité en mettant en œuvre et en excitant toutes les autres vertus, et en ordonnant leurs actes vers sa propre fin, qui est l'union avec Dieu. Saint François de Sales commente ainsi les textes que nous venons de citer : « Certes, le grand Apostre ne dit pas seulement que la charité nous donne la patience, bénignité, constance, simplicité, mais il dit qu'elle-mesme elle est patiente, bénigne, constante ; et, c'est le propre des supresmes vertus entre les anges et les hommes, de pouvoir, non-seulement ordonner aux inférieures ce qu'elles opèrent, mais aussi de pouvoir elles-mesmes fayre ce qu'elles commandent aux autres. L'évesque donne les charges de toutes les fonctions ecclesiastiques, d'ouvrir l'église, d'y lire, exorciser, esclairer, prescher, baptiser, sacrifier, communier, absoudre, et

1 S. Jean xiv. 23.
2 1 Cor. xiii. 4 et s.

luy-mesme aussi peut fayre et fait tout cela, ayant en soy une vertu éminente qui comprend toutes les autres inférieures. Ainsi saint Thomas, en considération de ce que la charité est patiente, bénigne, et forte : la charité, dit-il, fait et accomplit les œuvres de toutes les vertus. Et sainct Ambroise, escrivant à Démétrius, appelle la patience et les autres vertus, *membres de la charité* ; et le grand saint Augustin dit que l'amour de Dieu comprend toutes vertus, et fait toutes leurs opérations en nous. Voicy ses paroles : « Ce qu'on dit que la vertu est divisée en quatre (il entend les quatre vertus cardinales), on le dit, ce me semble, à rayson des diverses affections qui proviennent de l'amour ; de manière que je ne feray nul doubte de définir ces quatre vertus : en sorte que la *tempérance* soit l'amour qui se donne tout entier à Dieu ; la *force*, un amour qui supporte volontiers toutes choses pour Dieu ; la *justice*, une force servant à Dieu seul, et pour cela commandant droictement à tout ce qui est subjet à l'homme ; la *prudence*, un amour qui choysit ce qui luy est profittable pour s'unyr avec Dieu, et rejette ce qui luy est nuysible. » [1]

Pour donner de plus amples explications sur la manière dont la charité affecte les autres vertus et leurs actes, il est nécessaire de parler du mérite de nos actions : nous aurons lieu de le faire plus longuement dans la suite.

4. LA CHARITÉ INFORME LES VERTUS DE TROIS MANIÈRES.

4. Tout ce qui précède nous autorise à conclure que la charité peut être la forme des autres vertus de trois manières : (1) En qualité de *forme informante* ou donnant la vie, la

1 *Amour de Dieu*, l. XI., ch. VIII.

charité habituelle, infuse, est nécessaire pour toutes celles de nos œuvres, qui sont réellement les œuvres d'un ami de Dieu, et méritent une récompense d'amitié. (2) On peut appeler la charité la *forme exemplaire* des autres vertus, non pas dans le sens que ces vertus sont produites à la ressemblance de la charité, mais en ce sens qu'elles opèrent à la manière et à l'image de la charité ; c'est-à-dire que les autres vertus ont leur objet propre et formel d'après lequel elles diffèrent essentiellement de la charité; mais chaque vertu, à proprement parler, désire quelque bien, tandis que la charité a pour objet le bien le plus sublime, et c'est ce bien qui est la cause exemplaire de tous les biens. Voilà pourquoi les autres vertus, dans leurs opérations, imitent la vertu de charité, qui s'exerce au sujet du bien qui est en toutes choses. (3) *Effectivement* la charité commande et dirige les actes des autres vertus, non pas en ce sens que tout acte de vertu, pour être parfait et méritoire, doit être commandé par la charité, mais parce qu'il faut que la charité elle-même produise quelquefois son acte propre, par lequel toutes les choses sont ordonnées à Dieu, et à Dieu aimé pour lui-même.

5. LES AUTRES VERTUS NE PEUVENT PAS COMMANDER UN ACTE DE LA VERTU DE CHARITÉ.

5. Les autres vertus, rigoureusement parlant, ne peuvent pas commander un acte de charité. De même que la fin ne peut pas être subordonnée aux moyens, ainsi la charité ne peut pas être subordonnée aux autres vertus. Mais ces autres vertus peuvent procurer l'occasion et faire naître les dispositions qui mettront un homme en état de passer aux actes de

charité, à quoi, dans le sens large du mot, on pourrait donner le nom de commandement. Par exemple, si une personne était portée par religion à penser à Dieu, elle pourrait par là même être excitée à faire un acte d'amour à l'égard du Bien suprême. Cet acte d'amour, la religion elle-même ne peut pas le commander, parce que son pouvoir d'impulsion procède d'un bien créé, qui ne suffit pas pour un acte d'amour, attendu que l'amour met Dieu au-dessus de toutes choses. Puisque la foi et l'espérance sont des dispositions à la charité, cherchons à comprendre le sens dans lequel on peut dire que la charité procède de la foi et de l'espérance. Dans son décret sur la foi, [1] le Concile de Trente enseigne qu'elle est : *Radix et fundamentum omnis justificationis,* — la racine et le fondement de toute l'œuvre de notre justification, — c'est-à-dire de notre union avec Dieu, de notre sanctification dans ce monde et de notre salut dans la vie future. Le Cardinal Manning commentant les termes du Concile de Trente, s'exprime ainsi : « Le Concile distingue dans son expression la racine du fondement, parce que les fondations ne servent que de support ; elles ne contribuent en rien à la vie de ce qui repose sur elles. Mais la racine ne sert pas seulement de base à l'arbre ; elle est encore le principe producteur dont il émane. La foi est comme le gland pour le chêne. Elle contient et produit l'espérance et la charité, dont provient notre justification. La foi est donc la racine de notre justification tout entière. » Dans un autre endroit, le Cardinal dit que : « L'espérance naît de la foi, et que la charité naît de la foi et de l'espérance. » [2]

1 Sess. VI., ch. VIII.

2 *Mission Intérieure du Saint-Esprit*, p. 97, 124.

Il faut entendre les paroles de l'éminent Cardinal dans le sens que la foi et l'espérance sont requises comme dispositions à la vertu de charité ici-bas. Au ciel, la charité subsiste sans elles ; mais, sur cette terre, on ne saurait la rencontrer dans une âme d'où elles sont absentes. Elles peuvent, par leur exercice, contribuer à exciter l'âme à produire des actes de charité ; mais elles ne peuvent pas commander ces actes, et elles sont limitées à leur objet propre et respectif, comme je l'ai déjà dit de la vertu de religion.

Benoît XIV explique parfaitement dans quel sens on peut dire que l'espérance produit l'amour. Voici ses paroles : « De même que celui qui espère obtenir quelque bien, s'il ne peut pas l'atteindre par ses propres forces, ou par lui-même, aime celui dont le concours et l'assistance lui ont assuré la possession de ce bien ; ainsi l'espérance d'une récompense dans le ciel est une cause de notre amour pour les saints, et beaucoup plus de notre amour pour Dieu considéré comme l'objet principal de notre bonheur futur.

Saint François de Sales n'a garde d'oublier ce point qu'il traite avec sa lucidité ordinaire : « La perfection de l'amour divin est si souveraine, qu'elle perfectionne toutes les vertus, et ne peut être perfectionnée par icelles, non pas mesmes par l'obeyssance, qui est celle laquelle peut le plus respandre de perfection sur les autres : car encore bien que l'amour soit commandé, et qu'en aymant nous pratiquions l'obeyssance, si est-ce neantmoins que l'amour ne tire pas sa perfection de l'obeyssance, ains de la bonté de celuy qu'il ayme ; d'autant que l'amour n'est pas excellent parce qu'il est obeyssant, mais parce qu'il ayme un bien excellent.

Certes, en aymant nous obeyssons, comme en obeyssant nous aymons ; mais si ceste obeyssance est si excellemment

aymable, c'est parce qu'elle tend à l'excellence de l'amo
et sa perfection despend, non de ce qu'en aymant n
obeyssons, mais de ce qu'en obeyssant nous aymons.
sorte que tout ainsi Dieu est esgalement la dernière fin
tout ce qui est bon, comme il en est la première source ;
mesme l'amour, qui est l'origine de toute bonne affecti
en est pareillement la dernière fin et perfection. » [1]

1 *Amour de Dieu*, l. XI., ch. IX.





CHAPITRE XVIII

Les Dons du Saint-Esprit en général

I. LES DONS DU SAINT-ESPRIT D'APRÈS LE PROPHÈTE ISAÏE.

1. Le prophète Isaïe, parlant du Christ, s'exprime ainsi : « Un rejeton sortira de la tige de Jessé ; une fleur s'élèvera de sa racine. Et l'Esprit du Seigneur reposera sur lui : esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de science et de piété. Et l'esprit de crainte du Seigneur le remplira. » [1]

Ces dons, énumérés par le prophète, reposèrent sur la tête du Christ, et ils reposent sur son corps, qui est nous-mêmes. Dans ce texte, nous voyons en quels termes Isaïe décrit à l'avance la grandeur et la plénitude des dons répandus par l'Esprit de Dieu dans l'humanité du Christ. Or, comme le Christ est notre archétype ; comme nous devenons, en vertu

1 Is. xi. 1 et s.

de la grâce, les membres de son corps mystique, les théologiens et les maîtres de la vie spirituelle ont conclu du même texte prophétique que, nous aussi, nous devons participer à ces mêmes privilèges. L'Esprit-Saint, quand il entre en nous comme dans son temple, enrichit sa nouvelle demeure de ce multiple esprit, dans la mesure où nous communions à la grâce, et suivant le degré de notre incorporation à la personne mystique du Verbe fait chair.

2. SIGNIFICATION DE CES DONS.

2. Que sont ces dons? Dans la définition qu'il en donne, saint Thomas nous dit que ce sont certaines habitudes qui perfectionnent l'âme et la disposent à obéir avec promptitude au Saint-Esprit. « Ces habitudes, dit Mgr Ullathorne, entraînent l'âme et la rendent docile aux inspirations divines, aux impulsions de la grâce qu'elle suit avec autant de facilité que de liberté. Nous appelons le Saint-Esprit lui-même *Altissimi donum Dei*, le don par excellence du Très-Haut. Les sept dons s'appellent également les sept esprits, — c'est-à-dire les sept rayonnements de la lumière divine; les écoulements de l'onction spirituelle, les respirations de la puissance, qui s'emparent de la volonté et la poussent à suivre les inspirations du Saint-Esprit. Selon saint Paul : « Il y a diversité de grâces, mais il n'y a qu'un même Esprit. »[1] Et saint Thomas fait remarquer avec raison que nous devrions nous conformer au langage de l'Ecriture qui appelle ces dons des esprits, — l'*esprit de sagesse*, *l'esprit de science*, etc.. Les sept esprits sont sept qualités infuses. On

1 I Cor. XII. 4.

peut se demander si les sept esprits devant le trône de Dieu ne représenteraient pas chacun l'un des sept dons du Saint-Esprit à un degré éminent. Le souffle de l'Esprit dans Adam lui donna le souffle de la vie spirituelle sur sa création. Le souffle du Christ sur les Apôtres leur conféra le pouvoir du Saint-Esprit pour guérir l'Adam tombé dans ses descendants: « Recevez le Saint-Esprit: les péchés seront remis à qui vous les remettrez. »[1] L'Esprit-Saint habitant dans l'âme est la source des sept dons; vérité si bien exprimée dans l'hymne de l'Eglise où nous l'invitons à venir et à remplir nos âmes ; hymne dans laquelle aussi nous l'invoquons en l'appelant « la source vivante, le feu vivant, la suave onction, et le véritable amour et où, enfin, nous lui demandons de nous confirmer et de nous communiquer la force et la constance.

« Il y a donc, dans l'âme chrétienne, deux principes de mouvement ; l'un, qui est le mouvement de l'homme ; l'autre, qui est le mouvement de Dieu. Les vertus purement humaines agissent d'après la raison naturelle ; les vertus chrétiennes sont mises en action par la grâce ; la libre volonté coopère avec elles ; et elles perfectionnent l'homme en vue de son salut. Tandis que les dons du Saint-Esprit donnent aux facultés une perfection plus grande que la grâce des vertus, en élevant notre esprit vers les choses plus nobles, et en le rendant plus souple, plus fort, et plus prompt à répondre aux influences divines. »[2]

1 S. Jean, xx. 22, 23.
2 *La Patience chrétienne*, L. ix.

3. EXISTENCE DES DONS DU SAINT-ESPRIT DANS LES AMES DES JUSTES.

3. Saint Thomas après avoir cité les paroles du prophète Isaïe, ajoute: « Ces termes nous font clairement comprendre que les sept dons énumérés nous sont communiqués par le souffle divin. » Et Suarez commente ainsi ce même texte du prophète: « Par conséquent, sur la fleur, qui est le Christ, se reposa l'Esprit avec ses dons. Néanmoins, les Pères appliquent ces paroles aux autres âmes justes, soit parce que le Christ a reçu ces dons, non seulement pour lui-même, mais aussi pour nous ; soit parce que nous recevons tous de sa plénitüde, et que ces dons étaient dans toute leur plénitude dans le Christ, notre archétype. » Tous les autres théologiens enseignent la même doctrine, je veux dire l'existence de ces dons dans l'âme juste ; et nous retrouvons la même vérité proclamée dans les prières et les hymnes de l'Eglise, particulièrement dans celles auxquelles il est fait allusion dans les emprunts que nous avons cités de Mgr Ullathorne.

Saint François de Sales donne la raison pour laquelle ces dons sont conférés aux justes: « Afin, dit-il, que l'esprit humain suive aysément les mouvements et instincts de la rayson, pour parvenir au bonheur naturel qu'il peut prétendre, vivant selon les loyx de l'honnesteté, il a besoin premièrement de la tempérance, pour resprimer les inclinations insolentes de la sensualité. Secondement, de la justice pour rendre à Dieu, au prochain et à soy-mesme, ce qu'il est obligé. Tiercement, de la force, pour vaincre les difficultes qu'on sent à fayre le bien et respousser le mal. Qatriesmement de la prudence, pour discerner quels sont les moyens le

plus propres pour parvenir au bien et à la vertu. Cinquiesmement, de la science, pour cognaistre le vray bien auquel il faut aspirer, et le vray mal qu'il faut rejetter. Sixiesmement, de l'entendement, pour bien pénétrer les premiers et principaux fondemens, ou principes de la beauté et excellence de l'honnesteté. Septiesmement, et en fin finale, de la sapience, pour contempler la divinité, première source de tout bien. Telles sont les qualitez par lesquelles l'esprit est rendu doulx, obeyssant et plyable aux loyx de la rayson naturelle qui est en nous.

« Ainsi, le Saint-Esprit, qui habite en nous, voulant rendre nostre ame souple, manyable, et obeyssante à ses divins mouvements et célestes inspirations, qui sont les loys de son amour, en l'observation desquelles consiste la félicité surnaturelle de ceste vie présente, il nous donne sept proprietez et perfections pareilles presqu'aux sept que nous venons de réciter, qui, en l'Ecriture Sainte, et és livres des théologiens, sont appelés *dons du Saint-Esprit.* » [1]

LES DONS DU SAINT-ESPRIT SONT DES HABITUDES OU QUALITÉS DE L'AME.

4. Nous avons à nous demander si ces dons sont des habitudes de l'âme, ou seulement des actes. Quelques auteurs en petit nombre, — dont un ou deux d'une grande autorité, — enseignent qu'ils ne sont que des *actes.* A cette école, appartient Hugues de Saint-Victor : « En opposition, dit-il, aux sept péchés capitaux, il y a les vertus qu'engendrent les dons du Saint-Esprit. Voici la différence qu'il y a entre

1 *Amour de Dieu*, l. XI., ch. XV.

les dons et les vertus : les dons sont les premières motions du cœur, et, pour ainsi dire, les semences de vertus répandues dans le champ de nos cœurs ; les vertus sont la moisson qu'ils y font germer. Les bonnes habitudes, bien affermies, sont les effets de ces dons. On les appelle les sept dons du Saint-Esprit... On les appelle esprits, — c'est-à-dire des insufflations, des aspirations qui procèdent des vertus : ce ne sont que des dons, et non des mérites. Les vertus sont à la fois des dons et des mérites. Avec les dons, Dieu opère en nous et sans nous ; avec les vertus il opère avec nous. » C'est là, j'avoue, une opinion assez singulière ; et, si telle est bien la pensée de Hugues de Saint-Victor, les dons, dans ce système, ne sont pas autre chose que des grâces actuelles prévenantes.

D'après Vasquez, les dons ne sont pas des habitudes, mais seulement des motions actuelles, et voici les raisons qu'il en donne : Le Saint-Esprit peut produire toutes ces choses en nous, sans qu'il y ait des habitudes qui leur correspondent. De plus, ces motions divines ne sont pas nécessaires pour les actions ordinaires, mais seulement pour les actions extraordinaires, pour lesquelles les vertus ne suffisent pas. Donc on ne doit pas les regarder comme des habitudes, ce qui impliquerait qu'elles seraient habituellement inactives, et que la motion actuelle suffirait pour les actions ordinaires ; — c'est ainsi, que le don de prophétie n'est pas habituellement dans un homme, mais est donné actuellement à tel ou tel, d'une manière transitoire, selon le besoin du moment. Néanmoins, dès lors que le Saint-Esprit est toujours présent dans l'âme des justes, pour les exciter, au moment du besoin, c'est avec raison que le prophète dit que l'Esprit repose en eux, dans le même sens que nous pouvons très bien dire que l'Esprit d'infaillible vérité repose dans l'Eglise

en proposant la doctrine révélée, bien que, pour cela, ne soit pas nécessaire une habitude permanente, mais seulement une assistance actuelle et externe du Saint-Esprit. Et enfin, puisque Isaïe appelle ces effets des esprits, il indique bien qu'on ne doit les considérer que comme des inspirations actuelles.

Ces divers arguments nous montrent qu'il ne s'agit point là de questions qui sont du domaine de la foi, et qu'il reste une certaine latitude pour les discuter.

L'opinion contraire, qui considère les dons comme des habitudes, est cependant plus probable, vu l'autorité des théologiens qui la défendent. Ses tenants sont saint Thomas et les thomiste, et aussi Scot et les scotistes ; on peut même dire qu'elle réunit la généralité des auteurs. La raison milite également en sa faveur. En effet, dans l'ordre de la Providence, on doit toujours admettre qu'il s'agit d'un don habituel, lorsqu'il est dit que le Saint-Esprit vient à un homme et qu'il demeure avec lui. Par conséquent, l'analogie de la foi prouve que l'expression : *L'Esprit du Seigneur reposera sur lui*, doit s'entendre de dons habituels. En outre, la règle générale de la Providence est là pour nous montrer que tous les actes surnaturels, relatifs à la sanctification des justes, supposent l'infusion d'habitudes correspondantes et proportionnelles dont procèdent ces actes. Il arrive très souvent que nous devons agir d'après l'inspiration divine ; conséquemment, les habitudes ou dispositions correspondantes, pour agir de la sorte, ne sauraient nous faire défaut. Il est de toute convenance que les justes, dans ces choses qui appartiennent au salut, soient facilement mus par l'Esprit-Saint ; tout comme, dans l'ordre naturel, nous constatons qu'un bon élève se montre bien disposé à acquérir les connaissances

supérieures que son maître a l'intention de lui communiquer. Voilà pourquoi on ne peut établir aucune comparaison entre le don de prophétie, et les autres grâces *gratis datæ* et ces dons, parce qu'il n'est point nécessaire que tous les hommes soient spécialement disposés, *in actu primo,* à prophétiser, ou à poser les autres actes, correspondant aux grâces *gratis datæ*.[1]

5. COMMENT LES DONS SONT DISTINCTS DES VERTUS.

5. Nous admettons que ces dons sont des habitudes infuses, permanentes dans l'âme ; et ceci donne lieu à une autre question : Comment ces dons sont-ils distincts des vertus ? Il est difficile d'arriver sur ce point à une conclusion certaine. L'opinion la plus commune parmi les théologiens, c'est que ces dons sont de quelque manière distincts des vertus, malgré l'autorité de Pierre Lombard qui soutient que dons et vertus sont identiques. Ils sont certainement distincts des grâces *gratis datæ*, et nous ne devons pas les confondre avec ces grâces : les dons sont octroyés à tous les justes, tandis que les grâces *gratis datæ* ne sont accordées qu'à certaines âmes privilégiées. Sur la question de savoir si les dons sont distincts des vertus, ou leur sont identiques, je trouve différentes opinions : il est important de prêter un instant d'attention à deux d'entre elles, avant d'arriver à une conclusion définitive.

Scot n'admet aucune distinction entre les dons et les vertus. Il enseigne que le don de conseil est la vertu de prudence acquise ; que le don de force n'est pas autre chose que la

1 Pesch, Sec. iv., Prop. vi., *De Virtutibus in genere.*

vertu du même nom ; que la crainte est une sorte de tempérance, la piété une sorte de justice ; que la sagesse est la même chose que la charité infuse. Les deux dons d'intelligence et de science expriment la foi infuse : l'intelligence, la foi imparfaite, qui a pour objet les articles principaux ; la science serait la foi parfaite, qui est une connaissance plus explicite des dogmes de la foi. Par conséquent, les sept dons du Saint-Esprit expriment deux vertus infuses, — la foi et la charité, — et quatre vertus acquises, car, d'après le même auteur, les vertus cardinales ne sont pas des vertus infuses. Il n'est pas fait mention explicite de l'espérance ; elle est comprise dans la sagesse, qui nous fait trouver et désirer Dieu tel qu'il est en lui-même, et tel qu'il est par rapport à nous.

Je dois avouer que ce système ne me satisfait nullement. Il se heurte à plusieurs incompatibilités : il suppose que la foi est dans le Christ, ou, autrement, que dans le Christ et dans l'âme justifiée ces dons ne sont pas les mêmes. De plus, si nous en croyons l'enseignement le plus commun, les dons subsistent au ciel dans les élus, mais n'existent point chez les pécheurs, tandis que la foi ne subsiste plus au ciel, et peut rester dans les pécheurs, ici-bas. La foi n'est donc pas la même chose que les dons d'intelligence et de science. On peut aussi remarquer que la sagesse n'est pas dans la volonté mais dans l'intelligence, tandis que la charité réside dans la volonté ; donc, la sagesse n'est pas la charité.

Monseigneur Ullathorne semble croire que certains de ces dons coïncident avec les vertus. « Lorsque les dons divins, dit-il, coïncident avec les vertus, ils n'en diffèrent que par un plus grand degré de splendeur et de fécondité. Les vertus nous sont communiquées avec la grâce du baptême ; les dons

nous sont conférés avec plus de force et d'abondance dans la confirmation ; et, dans la suite, ils sont augmentés suivant le degré d'humilité et de charité de celui qui les reçoit. Dieu lui-même nous en donne l'assurance : « Si vous m'aimez, gardez mes commandements. Et je prierai mon Père, et il vous donnera un autre consolateur, afin qu'il demeure éternellement avec vous. L'Esprit de vérité, que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit point et ne le connaît point ; mais pour vous, vous le connaîtrez, parce qu'il demeurera avec vous et sera dans vous. » [1]

6. LES DONS INSÉPARABLES DE LA CHARITÉ.

6. Saint François de Sales parle des dons du Saint-Esprit comme étant inséparables de la charité, dont ils sont les propriétés toutes spéciales : « Ils ne sont pas seulement inséparables de la charité ; ains toutes choses bien considérées, et à proprement parler, ils sont les principales vertus, proprietez et qualitez de la charité. Car, 1° la *sapience* n'est autre chose, en effet, que l'amour qui savoure, gouste et expérimente combien Dieu est doulx et suave : 2° L'*entendement* n'est autre chose que l'amour attentif à considérer et pénétrer la beauté des véritez de la foy, pour y cognaistre Dieu en luy-mesme, et puis de là en descendant, le considérer ès créatures. 3° La *science,* au contraire, n'est autre chose que le mesme amour, qui nous tient attentifs à nous cognaistre nous-mesmes et les créatures, pour nous fayre remonter à une plus parfaite cognaissance du service que nous devons à Dieu. 4° Le *conseil* est aussi l'amour, en tant qu'il nous rend

1 S. JEAN, XIV, 15-17.

soigneux, attentifs et habiles pour bien choysir les moyens propres à servir Dieu sainctement. 5° La *force* est l'amour qui encourage et anime le cœur pour exécuter ce que le conseil a déterminé devoir estre fait. 6° La *piété* est l'amour, qui adoulcit le travail, et nous fait cordialement, aggréablement et d'une affection filiale, employer aux œuvres qui playsent à Dieu, nostre Père. Et 7° pour conclusion, la *crainte* n'est autre chose que l'amour, en tant qu'il nous fait fuyr et esviter ce qui est desaggréable à la divine Majesté. »

Cette manière d'expliquer les choses va bien au but du saint docteur, qui est de nous inspirer une grande estime pour la sainte vertu de charité, et de montrer que ces dons en sont inséparables. Mais il ne suppose point nécessaire une identité entre les dons et la vertu de charité, en disant que les dons sont les propriétés particulières de cette vertu. On peut dire que la charité vivifie et informe les dons de la même manière que nous l'avons expliqué, en parlant de son influence sur les autres vertus ; et dans le sens que la charité est le plus noble des dons du Saint-Esprit, et celui par lequel nous disons qu'il vit et règne dans nos cœurs.

Le Rév. P. C. Pesch, S. J. explique à sa façon l'identité des vertus et des dons, et son système peut plaire à certains esprits. « Supposons, dit-il, que, outre les vertus cardinales, il y a, infuses dans l'âme juste, les vertus d'intelligence, de science et de sagesse. Si nous admettons ce point, les mêmes habitudes sont des vertus par rapport à la raison humaine, et des dons par rapport à la motion plus sublime de l'Esprit-Saint. Il y a donc une distinction entre les dons et les vertus, mais seulement une distinction qui n'est pas adéquate, parce que, pour qu'une habitude soit appelée un don, la motion spéciale du Saint-Esprit est nécessaire. En d'autres termes, le

don ajoute à la vertu une souplesse, une disposition à mieu suivre la motion plus haute du Saint-Esprit. Cette différenc admise, aux autres points de vue, les vertus et les dons son les mêmes habitudes. Ils ont le même sujet dans lequel il résident, l'intelligence et la volonté ; la même cause efficiente Dieu ; les mêmes définitions : donc, il n'y a pas entre les don et les vertus une distinction réelle, adéquate. » Nou définirons les dons au chapitre suivant, où nous parlerons d chacun d'eux en particulier.

Notre auteur regarde cette doctrine comme la plus probable parce que, dit-il, on ne doit pas multiplier les êtres san nécessité. Il accorde, toutefois, que si on croit avoir de raisons suffisantes pour le faire, on peut admettre et souteni qu'il y a une distinction réelle entre les dons et les vertus.

On attribue à Saint Thomas l'opinion qui défend la distinc tion réelle ; et les raisons suivantes me paraissent suffisante pour me déterminer à la soutenir, tout en affirmant en mêm temps que ces perfections, les vertus et les dons, son inséparables dans une âme, où règne la grâce avec la charité La première est que, dans l'hypothèse contraire, on n saurait expliquer pourquoi toutes les vertus ne figureraien pas parmi les dons. La seconde et la principale, c'est qu'i y a une différence essentielle entre la fonction des vertus e celle des dons : car, encore une fois, par la vertu, l'homme la raison pour moteur, et Dieu lui-même, par le don. Or telle est la disproportion de ces moteurs, en supposant mêm une raison habituellement illuminée par la foi, que la mêm perfection ne peut ordonner le mobile à recevoir leur doubl influence. D'où l'on ne doit pas cependant conclure que l don rende les vertus moins agissantes et moins utiles puisqu'il n'est infusé dans l'âme que pour l'aider, sou

l'impulsion du Saint-Esprit, à poser ses actes d'une manière plus facile, plus prompte et plus divine.

7. LES DONS PAR RAPPORT AUX ACTES HÉROÏQUES DE LA VERTU.

7. Quelques auteurs ont pensé que les dons du Saint-Esprit avaient pour but propre et spécial les actes héroïques et surhumains. Ils disent que pour les actes communs de la vie chrétienne, les vertus sont suffisantes, et que c'est là leur sphère d'influence. De sorte que les vertus et les dons auraient leurs domaines séparés et distincts : à ceux-ci, les œuvres de la sainteté parfaite, à celles-là les actes de la sainteté commune. Tel n'est pas le sentiment des meilleurs théologiens. Ils enseignent, il est vrai, qu'il appartient surtout aux dons du Saint-Esprit de faire les héros de la vertu ; mais ils leur assignent, en même temps, une sphère d'influence égale à celle des vertus. Ce qui fait la distinction, ce n'est pas tant le genre des actes que le mode d'agir, selon les paroles de saint Thomas : « *Dona excedunt communem perfectionem virtutum non quantum ad genus operum sed quantum ad modum operandi, secundum quod movetur homo ab altiori principio.* »[1]

L'enseignement le plus commun des Pères et des théologiens est que les dons sont infus dans tous au moment de la justification ; et, par conséquent, l'opinion qui veut que les dons ne soient conférés que pour les actes héroïques ne me semble pas admissible. Si ces dons n'étaient communiqués que pour les actes surhumains, il arriverait qu'ils seraient

1 I. 2, q. 68, a. 2, ad 1.

vains et inactifs dans la plupart des hommes; et on ne pourrait assigner aucune raison pour rendre compte de leur infusion dans tous indistinctement, ou même pour leur infusion en qui que ce soit, parce que, pour les actes rares et extraordinaires, comme les actions héroïques, il suffirait du secours actuel du Saint-Esprit. Par conséquent, les actes héroïques de la vertu ne sont pas entièrement les actes de ces habitudes que nous appelons les dons, mais s'expliquent par les dons ou s'y rapportent, parce que, pour nous, ils signifient l'action particulière du Saint-Esprit dans nos âmes. En même temps, le Saint-Esprit peut nous exciter, et de fait nous excite à agir dans les autres actes de la vertu qui sont de précepte ou de conseil, de sorte que dans une même action, que l'homme pose grâce à la vertu, il peut aussi agir d'une façon plus élevée, grâce aux dons. Dès lors, ces habitudes, qui sont les dons, ne restent pas vaines et inactives en nous, mais ont souvent lieu de s'exercer, si l'homme reste longtemps en état de grâce, et se montre docile aux mouvements du Saint-Esprit.

8. LES DONS DU SAINT-ESPRIT NÉCESSAIRES AU SALUT.

8. Saint Thomas enseigne que ces dons sont nécessaires au salut : c'est un argument de plus pour prouver qu'on ne doit pas limiter leur influence aux actes héroïques et surhumains. Ils sont nécessaires à tous pour le salut, dit le Docteur Angélique, parce que nul n'est capable de l'atteindre, s'il n'est mû par l'Esprit-Saint, et que les dons sont toujours infus avec la grâce sanctifiante dont ils sont inséparables. C'est dans l'ordre de la divine Providence que le Saint-Esprit ne meuve que ceux qu'il trouve parfaitement disposés à subir l'influence

e ses dons. Absolument parlant, Dieu pourrait, il est vrai, endre un homme capable de faire son salut sans les habitues infuses; mais il ne le veut pas. Il s'ensuit que ceux qui 'ont pas ces habitudes, sont d'abord mus par la grâce ctuelle, qui les dispose à leur réception ; puis, lorsqu'ils en nt été favorisés, ils reçoivent un secours d'une manière arfaite pour mériter, par des actes salutaires, la vie éternelle, elon les paroles du psalmiste: « Votre esprit, qui est bon, ne conduira dans une terre droite. »[1]

Dans un cas particulier, il pourrait être nécessaire pour le alut d'accomplir un acte héroïque; comme, par exemple, si n homme était obligé de réprimer un violent mouvement e colère à l'égard d'un ennemi qui l'aurait gravement insulté t offensé; ou, mieux encore, en présence du martyre, si un omme était mis dans la nécessité de perdre la vie ou de enier sa foi. Dans ces cas ou autres circonstances semblables, ous pouvons comprendre que l'âme ait besoin d'être assistée t soutenue par les dons du Saint-Esprit.

1 Ps. 142, 10.





CHAPITRE XIX

LES DONS DU SAINT-ESPRIT
CONSIDÉRÉS CHACUN EN PARTICULIER.

Après avoir étudié les dons du Saint-Esprit en généra dans leur nature, leur objet, et leurs propriétés, nous e arrivons au détail, et nous allons expliquer chacun de ce dons séparément.

I. LES DONS AFFECTANT L'INTELLIGENCE ET LA VOLONTÉ L'ORDRE QUI LEUR CONVIENT.

1. Ils sont au nombre de sept, d'après l'énumération d prophète Isaïe : La sagesse, l'intelligence, le conseil, la forc la science, la piété, et la crainte de Dieu. [1] C'est le septénai des esprits qui, suivant le prophète, devaient se reposer s la tige de Jessé, Jésus-Christ, notre Sauveur.

1 Is. xi. 2, 3.

« Quatre de ces dons, — la science, l'intelligence, le conseil, et la sagesse, — ont pour but d'illuminer et d'élever l'esprit ; les trois autres, — la force, la piété, et la crainte de Dieu, — ont directement pour but d'affermir, d'assouplir, et d'exalter la volonté, parce qu'ils répandent, dans le cœur et la volonté, le goût des choses divines. Mais les quatre qui affectent l'esprit ne sont pas indifférents pour la volonté : ils sont non seulement la plus grande source de lumière et les guides les plus sûrs pour la volonté, mais ils lui communiquent encore la liberté et la force d'agir, soit dans la contemplation attentive des choses, soit dans la conduite journalière. En effet, le don de sagesse qui comprend les trois autres, va aussi bien au cœur qu'à l'esprit ; il rend l'un et l'autre plus sensibles aux attraits des choses célestes, que la vérité nous présente, et que nous sentons par l'onction du Saint-Esprit. »[1]

L'auteur qui expose aussi clairement la division de ces dons, comme perfectionnant l'intelligence et la volonté, nous explique l'ordre dans lequel il faut considérer ces dons, au point de vue de leur entrée dans notre âme :

« Le Prophète Isaïe, dit-il, donne les sept dons dans l'ordre de leur dignité et de leur excellence, commençant par la sagesse et finissant par la crainte du Seigneur. Telle est la méthode habituelle des écritures, et nous la retrouvons dans l'exposé des dix commandements. C'est le rang de préséance qui revient de droit à tout ce qui approche Dieu de plus près, et à ce qui nous en rapproche le plus. Mais si nous étudions les dons dans l'ordre où nous les recevons, nous serons obligés de renverser l'ordre, de commencer par la crainte de Dieu et

1 *Patience Chrétienne*, par Mgr *Ullathorne*, L. IX.

de finir par la sagesse. Saint Augustin a fait cette remarque, et saint Grégoire l'a plus longuement développée. Dans son style allégorique le grand docteur de morale base son instruction sur la vision du nouveau temple, tel que l'avait entrevu le prophète Ezéchiel. Après la description de la porte de la cour qui est au nord, le prophète ajoute : « On y montait par sept degrés, et il y avait au-devant un vestibule. [1] »

« Par sept degrés, dit saint Grégoire, nous montons jusqu'à la porte ; et par les sept dons du Saint-Esprit nous arrivons au royaume du ciel. Ces dons, tels que le prophète les a exposés, se reposèrent sur la tête du Christ, et ils reposent sur nous qui sommes son corps mystique. Le prophète parle de ces degrés en suivant leur ordre descendant plutôt que l'ordre ascendant, car nous montons incontestablement de la crainte à la sagesse. A notre avis, le premier degré par lequel nous commençons à nous élever, c'est la crainte ; le second, la piété ; le troisième, la science ; le quatrième, la force ; le cinquième, le conseil ; le sixième, l'intelligence ; le septième, la sagesse. Mais qu'est-ce que la crainte sans la piété ? Qu'est-ce que la piété, si elle n'est guidée par la science ? Puis, qu'est-ce que la science sans la puissance de la volonté ? Notre science, par conséquent, doit se confondre avec la force, afin de pouvoir faire sans crainte et sans alarmes ce que nous savons être le bien, et aussi afin de pouvoir défendre le bien que nous avons. Mais la force n'est pas une garantie sans la prévoyance et la circonspection qui nous empêcheront de nous lancer avec témérité et présomption sur un chemin conduisant à la ruine. Il faut donc

1 Ez. xl., 22.

que la force s'élève jusqu'au conseil, qui nous fera discerner ce qu'il est le mieux de faire, et nous aidera à le faire avec magnanimité. Mais il n'y a pas de vrai conseil sans l'intelligence, qui enseigne le mal à éviter, le bien à rechercher et à poursuivre. Par le conseil, il faudra donc nous élever jusqu'à l'intelligence. Cependant, lors même que l'intelligence se tiendra rigoureusement sur ses gardes et prendra bien ses informations, elle aura encore besoin de la maturité et de la discrétion que lui apportera la sagesse. Ce que l'intelligence aura découvert, la sagesse saura le compléter et le conduire à bonne fin.

« Alors, suivant cette gradation qui nous mène de la crainte à la piété, par la piété à la science, et de la science à la force ; la force nous aidant à parvenir au conseil, le conseil nous conduisant à l'intelligence, et l'intelligence nous élevant jusqu'à la maturité de la sagesse, nous arrivons par ces sept degrés, jusqu'à la porte qui s'ouvre sur le seuil de la vie éternelle. »[1]

Saint François de Sales, sous forme d'allégorie, nous représente aussi les sept dons comme sept degrés, par lesquels l'âme monte au ciel, et par lesquels elle redescend pour procurer la même félicité à ses frères exilés.

2. L'ORDRE DES DONS D'APRÈS SAINT FRANÇOIS DE SALES.

2. « La charité, dit-il, nous sera une autre eschelle de Jacob, composée de sept dons du Saint-Esprit, comme autant d'eschelons sacrez par lesquels les hommes angéliques *monteront* de la terre au ciel, pour s'aller unyr à la poictrine de Dieu tout-puissant, et *descendront* (Gen. 28) du ciel en

1 *Patience Chrétienne*, L. IX.

terre pour venir prendre le prochain par la main, et le conduire au ciel. Car, montant au premier eschalon, la crainte nous fait quitter le mal ; au second, la piété nous excite à vouloir fayre le bien ; au troisième, la science nous fait cognaistre le bien qu'il faut fayre, et le mal qu'il faut fuyr ; au quatriesme, par la force, nous prenons courage contre toutes les difficultez qu'il y a en nostre entreprinse ; au cinquiesme, par le conseil, nous choysissons les moyens propres à cela ; au sixième, nous unissons nostre entendement à Dieu pour voir et pénétrer les traicts de son infinie beauté ; et au septiesme, nous joignons nostre volonté à Dieu, pour savourer et expérimenter les douleurs de son incompréhensible bonté, » et nous sommes pénétrés jusqu'à l'enivrement des suavités de ses éternelles perfections.

« Mais si, ayant délicieusement joüy de ces amoureuses faveurs, nous voulons retourner en terre pour tirer le prochain à ce mesme bonheur ; du premier et plus haut degré où nous avons remply nostre volonté d'un zèle très ardent, et avons parfumé nostre ame des parfums de la charité souveraine de Dieu, nous descendons au second degré où nostre entendement prend une clarté nonpareille, et fait provision des conceptions et maximes plus excellentes pour la gloire de la beauté et bonté divines. De là nous venons au troisiesme, où, par le don du conseil, nous advisons par quels moyens nous inspirerons dans l'esprit des prochains, le goust et l'estime de la divine suavité. Au quatriesme, nous nous encourageons, recevant une saincte force pour surmonter les difficultez qui peuvent estre en ce dessein. Au cinquiesme, nous commençons à prescher par le don de science, exhortant les ames à la suite des vertus, et à la fuyte des vices. Au sixiesme, nous taschons de leur imprimer la

saincte piété, afin que recognaissant Dieu pour Père très aymable, ils luy obéyssent avec une crainte filiale. Et au dernier degré, nous les pressons de craindre les jugements de Dieu, afin que, meslant ceste crainte d'estre damnez avec la révérence filiale, ils quittent plus ardemment la terre pour monter au ciel avec nous. »[1]

3. LES DONS PRIS SÉPARÉMENT.

3. Voyons donc chacun de ces dons l'un après l'autre. Et ici, nous croyons bon de suivre l'ordre dans lequel ils viennent à l'âme, ou la gradation par laquelle ils conduisent peu à peu l'âme jusqu'au ciel, comme nous venons de le voir dans les citations allégoriques qu'on vient de lire.

(1) La crainte de Dieu.

(1) Dès lors que le prophète attribue cette crainte au Christ, il ne peut être nullement question de la crainte servile ; mais bien de la crainte révérentielle de la Majesté divine, devant laquelle se prosternent les anges eux-mêmes. Cette sainte révérence, l'humanité du Christ la devait à Dieu. Par le don de crainte, le Saint-Esprit nous incite à rendre à Dieu ce même respect. Il procède de l'amour de Dieu ; il est une certaine perfection de cet amour. C'est la crainte de déplaire à Dieu. Elle nous fait appréhender et redouter les châtiments dus à nos offenses, beaucoup moins que les offenses elles-mêmes. Envisagée comme don du Saint-Esprit, la crainte est une soumission permanente et habituelle de l'âme envers Dieu, soumission accompagnée d'un profond

1 *Amour de Dieu*, l. XI. ch. XV.

respect pour son infinie majesté. C'est la crainte d'encourir le déplaisir divin, même dans les choses de la plus minime importance ; et c'est en même temps le désir de toujours accomplir la volonté sainte avec les dispositions les plus parfaites. Elle rend l'âme capable de surmonter les inclinations à la paresse, à la négligence, à la présomption et à l'égoïsme. Cette crainte est une excitation continuelle à la pratique de toutes les vertus ; elle inspire une vigilance de tous les instants à l'égard des dangers et des occasions de péché.

Ecoutons Monseigneur Ullathorne : « La crainte filiale est le vrai commencement de l'espérance aussi bien que de la sagesse ; car, en nous inspirant la défiance envers nous-mêmes, elle nous rend pleinement libres de nous confier à Dieu. Ce n'est ni une crainte servile, ni une crainte mondaine, ni une crainte charnelle ; mais c'est le respect de Dieu dans la crainte de nous-mêmes. La crainte servile est la terreur de l'esclave sous le fouet de son maître, bien que la bonté du maître puisse changer cette terreur en un affectueux respect. Tant que la crainte reste servile, elle fait passer l'amour de soi avant l'amour de Dieu ; elle redoute les châtiments plus qu'elle ne craint la perte même de Dieu. La crainte mondaine est la peur de perdre des avantages temporels ou des honneurs dans la vie. La crainte charnelle est l'effroi qu'inspirent les privations corporelles, les souffrances et la mort. La puissance du don de la crainte de Dieu est de vaincre ces terreurs de la créature, de les absorber, de les bannir complètement de l'âme, de nous rendre toute notre liberté et toute notre dignité, parce que le don de la crainte du Seigneur nous affranchit de toute autre crainte. » [1]

1 *Patience Chrétienne*, L. IX.

« La crainte du Seigneur, dit saint Anselme, est le premier des dons divins; le Saint-Esprit nous donne sa crainte pour en faire la base des autres dons. »

(2) Le don de piété.

(2) Le premier sens du mot piété, c'est celui d'affection et d'observation de nos devoirs envers nos parents. Or, Dieu est par excellence notre Père, particulièrement dans l'ordre surnaturel. Voilà pourquoi l'observation de nos devoirs envers lui, quels que soient les actes par lesquels elle se manifeste, ressort du don de piété, en tant que cette observance procède d'une motion spéciale du Saint-Esprit. Telle est bien la pensée de saint Paul, lorsqu'il nous dit: « Vous avez reçu l'esprit de l'adoption des enfants par lequel nous crions : Abba, Père. »[1] On peut le définir un don en vertu duquel nous vénérons Dieu comme notre Père Suprême, nous l'adorons avec le plus grand respect ; et en vertu duquel aussi nous nous conduisons avec équité et bienveillance à l'égard de nos frères.

Considéré comme don du Saint-Esprit, il ne faut pas le confondre avec l'inclination naturelle de tendresse et d'attachement envers nos parents, nos amis et notre pays ; pas plus qu'avec la vertu morale qui nous rend fidèles à nos devoirs sur ces divers points. Ce don est une disposition surnaturelle infuse dans l'âme, qui la rend docile aux salutaires impressions de l'Esprit-Saint, et qui la remplit, par-dessus tout, du plus tendre respect envers Dieu, notre souverain Seigneur et notre Père infiniment bon. Ce don pénètre aussi l'âme de tendresse pour tous ceux qui, comme nous, appartiennent à

1 Rom. VIII., 15.

Dieu et portent en eux l'empreinte de son image sacrée. Nous devrions nous appliquer constamment à cultiver et à développer cette sainte disposition dans notre cœur, aussi bien que dans nos paroles et nos actions, suivant le conseil de l'Apôtre à son disciple Thimothée : « Exercez-vous à la piété. »[1]

« La piété, dit Monseigneur Ullathorne, est aussi la dévotion, en ce sens qu'elle porte toutes nos affections vers Dieu. Lorsque nous sommes enrichis de ce don, nous ne pouvons pas nous renfermer en nous-mêmes ; il nous faut sortir de nous, emportés par les ardeurs de la piété vers l'Unité divine ; et, mus par l'amour de cette divine Unité, nous livrer aux œuvres de miséricorde et de bienfaisance. Voilà pourquoi notre divin Sauveur, dans sa piété, était entièrement dévoué en son intérieur à la divine Unité, et, en son extérieur, entièrement dévoué à nous, dans sa vie, dans sa mort, et dans son adorable Eucharistie. »[2]

(3) Le don de science.

(3) Le troisième don est celui de science. Il s'agit ici de cette science qui s'occupe des vérités révélées. Supposé qu'on ait une claire intelligence de ces vérités, la science nous montre leurs motifs de crédibilité, leur accord avec la raison, et leurs convenances en tous points recommandables. En raisonnant sur la doctrine révélée, la science fait appel aux lumières qu'elle tire des choses créées ; mais son objet formel est la lumière divinement infuse. On peut dire aussi que la science est un don qui nous

1 I. Tim. IV., 7.

2 *Patience Chrétienne*, L. IX.

aide à connaître les choses temporelles, en tant qu'elles sont utiles ou favorables au salut, et nous en fait user convenablement.

L'auteur que nous avons déjà plusieurs fois cité, nous fait de ce don un admirable tableau, comme il le fait d'ailleurs pour tous les autres ; il dit ce que nous apporte et comment agit ce don :

« Le don de science nous donne tout d'abord les lumières dont nous avons besoin pour distinguer ce qui est vrai de ce qui est faux, ce qui vient de Dieu, de ce qui est de la créature, ce qui est réel de ce qui n'est qu'imaginaire et vain, ce qui a le caractère de la vraie grandeur de ce qui n'en a que les apparences. Il nous rend capables, par exemple, de constater la parfaite harmonie qui existe entre l'humiliation, la pauvreté, et les souffrances, et les besoins réels de l'homme déchu. Nous apprenons ainsi à les accepter, comme le malade prend ses remèdes, pour se sauver de la mort et recouvrer la santé. Heureux et saint commerce dans lequel nous échangeons ce qui est temporaire et sans prix contre les richesses impérissables. Saint Paul comprenait bien ce commerce : « Mais, dit-il, ce que je considérais alors comme un gain, m'a paru depuis, en regardant le Christ, une perte. Je dis plus : tout me semble une perte au prix de cette haute connaissance de Jésus-Christ mon Seigneur, pour l'amour duquel je me suis privé de toutes choses, et je les regarde comme des ordures, afin de gagner le Christ. » [1]

« Enfin, ce divin don de science agit sur la volonté, met nos appréciations et nos actes en harmonie avec la vérité que possède notre esprit ; puis, cette science répand et fait

1 PHIL. III., 7, 8.

briller les lumières de la vérité sur les sciences, montre leur vraie place, et leur assigne l'ordre qui leur convient, tout en leur communiquant la solidité, la grandeur et la fécondité. »[1]

(4) Le don de force.

(4) Le don de force nous rend capables de supporter les adversités et les épreuves, même le martyre, si l'honneur et la gloire de Dieu le demandent. Le don de force a cela de commun avec la vertu de ce nom, qu'il met un homme à même de triompher des difficultés qui se rencontrent sur le chemin de son salut ; seulement, il ne le fait pas de la même manière. La vertu de force procède d'un motif d'honnêteté qu'elle discerne à travers les difficultés qu'elle doit courageusement attaquer. Tandis qu'en agissant suivant le don de force, l'homme affronte les obstacles, en s'appuyant sur la motion et l'assistance du Saint-Esprit. Et, comme le pouvoir du Saint-Esprit n'est aucunement comparable à notre force, il peut arriver qu'un homme, sous l'influence de cette motion, ose faire des choses qui sont au-dessus de ses énergies naturelles. C'est ce don qui a rendu les martyrs invincibles au milieu des opprobres, des tourments, et des souffrances ; et qui les a rendus capables d'endurer la pauvreté, les maladies, et les tortures de toutes sortes avec un héroïsme jusque-là inconnu, et avec un courage vraiment surnaturel. Telle est, en effet, la puissance de ce don qu'il garantit l'âme contre les tentations de pusillanimité, et lui fait mépriser toutes les terreurs, tous les dangers, et tous les maux.

1 *Patience Chrétienne*, L. IX.

Qu'il me soit permis de faire encore de larges emprunts à Monseigneur Ullathorne, quand il définit le don de force, et nous donne la distinction que Saint Antonin établit entre la vertu et le don de force :

« La force est ce don du Saint-Esprit, qui pénètre l'âme d'une telle énergie, qu'elle devient capable d'exercer un contrôle sur l'appétit irascible. Il lui communique la force et le courage d'accomplir et d'endurer de grandes choses, avec pleine confiance dans le succès, malgré les difficultés, et en conformité avec la volonté de Dieu. Il appartient également à la force de réprimer les sollicitations de la concupiscence, de résister aux fascinations trompeuses de l'amour-propre, jusqu'à nous faire mépriser les terreurs que peuvent inspirer les calamités et les revers de fortune.

Suivant saint Antonin, la vertu et le don de force diffèrent sur quatre points : D'abord, la vertu de force agit dans les limites de la nature humaine ; tandis que le don se mesure à la puissance divine. Le psalmiste s'écrie : « C'est par vous que je serai délivré de la tentation, et ce sera par mon Dieu que je passerai le mur. » [1] Ce qui veut dire, c'est par lui que je renverserai les obstacles que mes forces naturelles sont incapables de surmonter.

« En second lieu, quoique la vertu de force donne le courage de braver tous les dangers, elle n'a ni assez de puissance ni assez de confiance pour tous les surmonter ; tandis que le don de force nous rend capables d'affronter tous les périls qui se rencontrent sur le chemin du devoir, et de les surmonter tous sans exception.

1 Ps. XVII, 30.

« Puis, la vertu de force ne s'étend pas à toutes les difficultés ; car, par le fait qu'elle est humaine, elle varie avec les personnes, et ne les dispose pas également à triompher de n'importe quel obstacle. Par exemple, une personne aura la force de dompter sa concupiscence ; et une autre, la force de mourir pour l'amour de Dieu. Le don de force, au contraire, ne s'appuie pas sur notre énergie propre, mais sur la puissance de Dieu, et conséquemment, il peut s'attaquer à toutes les difficultés, et les surmonter toutes. N'est-ce pas la fière déclaration du saint homme Job : « Délivrez-moi, Seigneur ; mettez-moi auprès de vous ; et après cela que la main de qui que ce soit s'arme contre moi. » [1]

« Enfin, la vertu de force ne suffira pas à conduire toutes les entreprises à une heureuse issue ; car il n'appartient à aucun homme de remplir sûrement sa tâche de chaque instant, au milieu des embarras et des dangers qui entravent son action. La mort, à défaut d'autre chose, ne suffit-elle pas à l'arrêter ? C'est le propre du don de force de nous faire accomplir tout ce que Dieu demande de nous, et de nous conduire ensuite à la vie éternelle, l'heureux terme de nos travaux aussi bien que de nos périls. Saint Paul a donc raison de dire à propos de ce don : « Je puis tout en celui qui me fortifie. » [2]

(5) Le don de Conseil.

(5) Le conseil est un don qui affecte l'intelligence et que nous pouvons aisément comprendre. De même que nous

1 Job. xvii. 3.
2 Phil. iv. 13.

donnons des conseils aux autres, lorsque nous cherchons à les conduire dans le bon chemin ; ainsi recevons-nous conseil du Saint-Esprit, quand il nous instruit sur ce que nous avons à faire pour avancer sûrement dans le chemin du salut. Et comme le Saint-Esprit est un guide autrement plus sûr que la raison humaine, il est évident que nous devons considérer ce don comme le plus parfait, aussi bien que comme la meilleure règle de nos actions. Il nous dirige non seulement dans la voie à suivre dans les évènements extraordinaires, mais aussi dans les affaires ordinaires de la vie. C'est tout particulièrement ce qui se présente dans le cas de la vocation, par exemple, d'une vocation à l'état religieux ou au sacerdoce. Dans son livre des « Exercices Spirituels, » saint Ignace nous dit à ce sujet, qu'il y a trois moments ou trois voies pour découvrir la volonté de Dieu relativement à un état de vie. Le premier moment, qui est rare, c'est lorsque Dieu meut et entraîne la volonté de telle sorte que la personne n'a et ne peut avoir aucun doute à suivre le chemin qui lui est montré. C'est ce qui a eu lieu pour saint Paul et saint Matthieu, appelés directement par Jésus-Christ, et pour beaucoup d'autres. Le second se présente, lorsque l'Esprit de Dieu nous manifeste son bon plaisir d'une manière suffisamment claire et évidente par l'action de sa grâce dans nos cœurs. Ce second moyen est celui des consolations et des désolations. Ici, la personne qui considère le choix qu'elle doit faire, sera attentive aux motions et aux sentiments qu'elle éprouvera ; elle n'aura pas besoin de raisonner avec elle-même ; elle sera seulement fidèle à la voix et aux inspirations de Dieu, ne demandant elle-même qu'une entière résignation à la volonté de Dieu, et n'ayant qu'un désir, celui de la connaître. Avec ces premières dispositions, qu'elle remarque de quel côté

elle trouve le calme spirituel, une certaine paix de l'âme, les grandes jouissances du cœur, et la confiance en Dieu ; puis, de quel côté elle se heurte aux désolations, aux sécheresses, et aux troubles. Si, à l'heure de la consolation, cette personne se sent inclinée d'un côté, et d'un autre, au moment de la désolation, elle peut se prononcer en conséquence, bien persuadée que Dieu parle à son âme dans les délices et les consolations spirituelles, tandis que le démon s'efforce de l'inquiéter et de la troubler. La troisième voie, qui est la plus ordinaire et la plus sûre, c'est lorsque, notre esprit jouissant d'un calme profond, notre âme, affranchie de toute agitation, fait un libre exercice de ses puissances naturelles ; que notre intelligence est éclairée par la lumière du Verbe divin, et que, alors, nous faisons choix des moyens les plus propres à nous conduire sûrement et facilement à notre fin dernière. Cette fin est la gloire de Dieu et notre salut. Nous nous plaçons bien en présence de cette vérité, comme d'un principe établi, et comme d'une conséquence ou d'une voie, qui nous conduira au terme de notre choix, et, au milieu de tous les états que l'Eglise autorise, à celui qui nous ouvrira la meilleure voie pour le terme final.

Dans ce troisième cas, un homme est conduit par la vertu de prudence éclairée par la foi, au moment où il décide ce qu'il doit faire, selon les indications de la raison qui lui montre l'aptitude des moyens à employer pour atteindre la fin voulue. Dans le premier et dans le second cas, l'homme est si fortement convaincu que Dieu l'appelle à tel ou tel état de vie, que sans autre raisonnement pour ou contre, il s'affranchit aussitôt de toutes les hésitations et de toutes les craintes, qui sembleraient le pousser vers une autre voie. Nous voyons là quelle différence il y a entre le don de

onseil et la vertu de prudence ; et, combien ce don peut être ıtile, et quelquefois même nécessaire. Souvent, en effet, la aison semble indiquer que nous pouvons suivre notre bon ›laisir et choisir telle ou telle position ; et, cependant le choix le l'une plutôt que de l'autre, serait bien préférable pour ıous, surtout en raison des conséquences que notre détermiıation peut avoir pour l'avenir ; conséquences que nous ne ›ouvons pas prévoir, mais qu'entrevoit l'Esprit-Saint, qui lonne de meilleurs conseils que nous ne sommes capables le les donner nous-mêmes. N'est-ce pas ce que veut dire aint Paul : « L'Esprit aussi aide notre faiblesse. Car nous ne avons pas ce que nous devons demander dans nos prières ; nais l'Esprit lui-même le demande pour nous avec des gémissements inénarrables. »

Il est à propos, relativement à ces époques ou voies dont ıous venons de parler au sujet du don de conseil, de faire leux remarques : (1) S'il arrivait que, à la *seconde époque*, la olonté inclinât pour un choix particulier, et que, dans la uite, à la *troisième époque*, mue par les arguments de la aison, elle se trouvât poussée dans une direction contraire, l faudrait examiner si les raisons données par l'intelligence ont d'une réelle solidité. S'il en était ainsi, on devrait se ıisser guider par ces raisons ; parce que, dans le premier cas, ien ne prouve avec certitude que l'impulsion vienne de ›ieu ; et, par conséquent, la direction de l'intelligence reste lus sûre et plus conforme à la nature. Si, au contraire, les ıisons suggérées par l'intelligence paraissent faibles, tandis ıe les mouvements de la volonté sont forts et donnent de rieux indices de la volonté de Dieu, c'est la voie opposée ı'il faut suivre. (2) « On se méprend souvent, dit Monseiıeur Ullathorne, sur le don de conseil, en supposant que

ses lumières sont toujours communiquées à la personne qui est directement en cause. Le Saint-Esprit inculque la vertu fondamentale, essentielle, qui est l'humilité, sans laquelle on ne saurait recevoir la plénitude du don. C'est pourquoi il cache souvent à l'un ce qu'il fait connaître à l'autre ; et inspire à celui-ci de chercher la lumière auprès de celui-là, afin que l'humilité de l'acte ouvre l'esprit et le dispose à recevoir les lumières du conseil. Aussi est-il écrit : « Où il y a beaucoup de conseils, là est le salut. » [1] Le conseil réunit en un seul ce que la divine sagesse distribue entre plusieurs, donnant la lumière à l'un, et le désir de la lumière à l'autre, qui l'obtient en consultant. Voilà pourquoi Tobie avertit son fils : « Demandez toujours conseils à un homme sage. » [2] Ailleurs le Saint-Esprit nous donne cette leçon : Ayez beaucoup d'amis qui vivent en paix avec vous, mais choisissez pour conseil un homme entre mille. » [3] Saint Bernard indique deux ennemis qui, comme une lèpre, rongent et détruisent tout ce qu'il y a de bon dans un conseil, c'est l'obstination de la volonté et l'intérêt personnel : l'un et l'autre prêtent plus facilement l'oreille aux entraînements pervers de la nature qu'aux directions de Dieu. » [4]

(6) Le don d'intelligence.

(6) L'intelligence est un don qui fait saisir à l'âme la vérité révélée par Dieu, soit au point de vue de la pratique, soit au point de vue de la théorie. Un jour que les Apôtres ne

1 Prov. XI. 14.
2 Tob. IV. 19.
3 Eccl. VI. 6.
4 *Patience Chréticnne*, L. IX.

comprenaient pas le sens des paroles de Jésus-Christ, il leur dit : « Vous avez encore vous-mêmes si peu d'intelligence ? »[1] Il a donc le don d'intelligence, celui qui comprend exactement le sens des paroles de Dieu, et qui peut également juger de leur union entre elles et de leurs rapports avec les autres vérités. Lorsqu'un homme est favorisé de ce don, il a un certain instinct divin qui lui fait percevoir clairement les vérités révélées et lui en donne le sens. Il met une âme en état de pénétrer les choses surnaturelles, non pas par le simple assentiment de la foi, ou celui que fait naître l'étude, la recherche scientifique ; mais de les pénétrer, par l'expérience, par un goût des choses divines, que donne l'union habituelle avec Dieu. L'état d'ignorance et les ténèbres qui sont la conséquence de notre nature déchue et corrompue, nous rendent mous, lents, et presque incapables de nous rendre compte des motifs de notre croyance, de découvrir la sainteté des lois divines, ou, enfin, de nous former une juste idée de nos devoirs. De sorte que nous sommes assaillis par des tentations sans nombre, en proie aux doutes, aux inquiétudes, aux incertitudes, qui nous laissent perplexes en face des vérités révélées. Puis, l'amour des plaisirs, les séductions des sens, les attraits et les charmes trompeurs du monde, font disparaître le goût et le sens que nous devrions avoir des choses spirituelles. Le remède à ces maux, comme à l'apathie de notre nature, est dans le don d'intelligence. Il élève l'âme, l'arrache aux ténèbres et à l'ignorance ; il la rend propre à connaître et à estimer les grands motifs de la foi, de l'amour, de l'espérance, et des autres vertus que nous présente notre sainte religion, et qui nous affermissent dans notre croyance.

1 S. Mat. xv. 16.

Par ce don, le Saint-Esprit communique à l'âme une certitude lumineuse et inébranlable. Il nous fait voir, en toute évidence, et, sentir d'une manière vivante, dans les profondeurs les plus intimes de notre âme : la puissance des vérités révélées ; il fait naître, dans notre esprit, et s'en échapper, les saintes pensées, qui allument dans le cœur les flammes de l'amour, et le font déborder de pieuses affections et de désirs salutaires. La foi n'est qu'un simple assentiment à la vérité qu'elle croit ; le don d'intelligence est de plus une lumière divine, en vertu de laquelle, l'âme entre, en quelque sorte, et, comme d'instinct, dans l'objet de sa croyance pour en saisir la nature, les raisons, les rapports et les convenances. Quel sens profond des vérités les plus sublimes, on trouve parfois dans de simples enfants, d'humbles villageois sans études et sans culture ! Ce n'est ni l'effort ni le travail qui leur ont ouvert ces vues étonnantes sur les choses de Dieu ; et, c'est pour cela que, ne sachant pas les choses d'une manière raisonnée, ils sont parfois incapables d'en rendre compte, impuissants à les traduire en paroles. Qu'est-ce donc ? Le don d'intelligence qui les livre à l'Esprit de vérité et de lumière, leur docteur et leur maître.

(7) Le don de Sagesse.

(7) La sagesse est un don qui nous fait contempler les vérités divines et éternelles, et nous fait apprécier les autres choses à leur juste valeur. La sagesse diffère du don de science, en ce qu'elle ne raisonne pas, d'après les données du temps, mais d'après les maximes éternelles telles qu'elles sont en Dieu, principe et fin de toutes choses.

« Qui peut dire, lisons-nous dans Monseigneur Ullathorne, les splendeurs de ce don ? Une fois implanté dans le cœur

humain, il jette une ravissante clarté sur les choses divines et éternelles ; il nous fait goûter le bien éternel. La sagesse humaine consiste dans la connaissance des choses relativement à leurs causes, et surtout à leur cause suprême. Mais le don de la divine sagesse est une certaine participation créée de l'Esprit-Saint, en tant qu'il est la sagesse éternelle. La sagesse éternelle est l'infinie lumière de l'amour infini du Père et du Fils en la Personne du Saint-Esprit. Selon les expressions de saint Bonaventure : « La sagesse qui, d'en haut, vient jusqu'à nous, est la splendeur de la vérité dans le délicieux sentiment du bien. Elle a Dieu pour son principal objet, parce qu'il est le bien véritable qui entraîne notre volonté à sa poursuite ; elle remplit notre cœur d'amour pour Dieu, et, dans cet amour, nous fait goûter les plus suaves délices. Voilà pourquoi, conclut ce grand saint et éminent docteur, le don de sagesse est une habitude surnaturelle, infuse dans l'âme par le Saint-Esprit, et qui nous fait connaître, aimer Dieu, et trouver en Dieu le vrai bonheur. » [1]

Un exemple fera mieux saisir la différence qu'il y a entre la foi et les trois dons qui affectent l'intelligence, à savoir : la sagesse, l'intelligence et la science. « L'Incarnation nous est révélée par Dieu. La foi, en raison de l'autorité de Dieu qui révèle, acquiesce à cette proposition : Le Fils de Dieu s'est fait homme en la Vierge Marie. Par le don d'intelligence, je perçois que le sens doit être celui-ci : Les deux natures divine et humaine, ont été unies en l'unique Personne du Verbe, qui, selon la nature humaine, est né de la Vierge Marie. Par le don de science, je cherche à me rendre compte, d'après le raisonnement, jusqu'à quel point il était convenable

1 *Patience Chrétienne*, L. IX.

que Dieu prît notre nature et se fît l'un d'entre nous, afin que par ce mystère notre juste dette fût payée à Dieu dans cette même nature qui avait subi tant de ruines, et avait encouru la juste colère de Dieu. Par le don de sagesse, je considère combien l'Incarnation rend manifestes la bonté, la justice, la sainteté et la puissance de Dieu ; et ainsi j'en arrive à goûter et à aimer ces divines perfections en tant que je les vois dans ce mystère. On comprend par là que tous ces actes se produisent autour du même objet matériel : la foi, par l'assentiment ; l'intelligence, par la perception de son vrai sens ; la science, par le raisonnement d'après les principes naturels ; la sagesse, par la contemplation des principes éternels. Ces dons ce distinguent de la théologie, en ce que la théologie suit les lumières de la raison éclairée par la foi ; tandis que, avec les dons, nous nous laissons conduire par le Saint-Esprit. »[1]

J'ajouterai une autre exposition de tous ces dons, basée sur les diverses classes de personnes auxquelles ils appartiennent. Je l'emprunte au remarquable ouvrage du Cardinal Manning : *La Mission intérieure du Saint-Esprit*. « Nous avons passé en revue, dit l'illustre auteur, ces sept dons, chacun en particulier, et nous avons vu que le don de la sainte crainte est particulièrement celui des enfants de Dieu ; que le don de piété est le privilège des fils de Dieu ; que le don de force est le partage des soldats de Jésus-Christ ; que le don de science est la faveur accordée aux disciples du Saint-Esprit ; que le don de conseil distingue les pasteurs du troupeau ; que le don d'intelligence est celui des docteurs de l'Eglise ; et enfin, que le don de sagesse est la gloire des

1 Voy. Pesch, *Prælect : De Virtutibus in Genere*, N. 107.

Saints, au nombre desquels il faut ranger les petits enfants et tous ceux qui sont fidèles au Saint-Esprit. »[1] Ce tableau nous montre les différentes classes de personnes, chez lesquelles nous voyons plus particulièrement ces dons en acte, par suite de leur condition ou de leur vocation dans la vie. Il faut nous rappeler, toutefois, que toute personne baptisée reçoit ces sept dons. Tous les justes les reçoivent ; mais ils restent inactifs dans l'âme jusqu'à ce qu'ils soient cultivés et mis en action. « De même que l'œil et l'oreille ont des propriétés dont l'existence ne se révèle que lorsqu'elles sont exercées, ainsi les sept dons du Saint-Esprit ont besoin d'exercice pour être portés à leur perfection. Tous ont été conférés au baptême ; tous existent simultanément dans toutes les âmes, aussi longtemps qu'elles demeurent en état de grâce. Tous s'évanouissent, et disparaissent à la fois de l'âme qui tombe dans un péché mortel. Mais tant que l'âme reste en union avec Dieu, les sept dons subsistent en elle. Quelques-uns, peut-être, sont pour ainsi dire à l'état de sommeil complet, — même tous, parfois, jusqu'à un certain point ; — mais ils n'en sont pas moins tous présents à la fois dans l'âme. Ce serait se faire une idée absolument fausse, que de supposer qu'ils n'agissent que successivement, les uns après les autres, suivant un ordre de temps. L'un n'agit pas avant l'autre ; et l'un ne procède pas de l'autre ; mais tous agissent en même temps, semblables aux facultés de l'intelligence, dont l'action est simultanée dans chaque individu. Tous sont présents, tous sont en activité, lors même que les uns sont plus développés que les autres. »[2]

1 Pages 404, 405.

2 *Mission Int. du Saint-Esprit*, pp. 202, 203.

4. OBSERVATIONS IMPORTANTES AU SUJET DES DONS DU SAINT-ESPRIT.

4. Dans son ouvrage, *La Grâce et la Gloire*, le R. P. Terrien, S. J., termine son étude sur les dons du Saint-Esprit par les réflexions suivantes que je me permets de citer tout au long : « Afin d'écarter toute équivoque dans une question si délicate, je rappellerai deux ou trois observations importantes. La première porte sur le rapport des dons aux vertus. Les dons, comme je l'ai fait remarquer, ne remplacent pas les vertus ; ils ne leur ôtent pas leur utilité. Leur rôle, c'est de les aider et de les compléter : *in adjutorium virtutis*, dit saint Grégoire-le-Grand. Ainsi, le maître ne supplée pas à l'intelligence du disciple : il la dirige, il l'excite, il l'active. C'est un secours pour elle, mais ce n'est pas une force qui puisse en tenir lieu. Et, pour revenir sur une comparaison déjà faite, ces dons sont à l'âme, enrichie de vertus infuses, ce que serait à un vaisseau, déjà muni d'une force motrice ordinaire, une puissante voilure qu'enfleraient des souffles propices.

« La seconde observation, c'est que les dons, à la différence des vertus, ne peuvent avoir d'influence sur nos opérations surnaturelles que par l'actuelle impulsion du Saint-Esprit. Il ne leur appartient pas de nous mouvoir, mais de nous disposer à recevoir docilement les motions divines. Pour qu'ils éclairent nos intelligences et les inondent d'une céleste lumière, pour qu'ils soulèvent nos volontés et les portent aux actes les plus parfaits de la vie des enfants de l'adoption, il faut que le divin soleil darde sur l'âme ses rayons et ses feux.

« Pourquoi tant de chrétiens, de ceux-là même qui conservent en eux, avec la grâce sanctifiante, les vertus infuses et les

dons, toujours liés à l'état de grâce, demeurent-ils si faibles, si lâches, si ignorants ou si oublieux des choses du ciel, en un mot, si dépourvus de saintes pensées et de généreuses résolutions ? C'est que, leur dissipation habituelle, leur insouciance pour les fautes moins graves, leur immortification et leur tiédeur, font obstacle à l'action du Saint-Esprit ; c'est aussi que l'âme enlacée de tant de liens, se livre trop rarement aux brises divines, quand il plaît au Saint-Esprit de les faire souffler sur elle, malgré son indignité. Ecoutons donc l'apôtre nous prémunir contre ce double malheur. « N'éteignez pas le Saint-Esprit. » [1] c'est-à-dire, ne l'empêchez pas de verser sur vous ses inspirations salutaires. « Ne contristez pas non plus le Saint-Esprit » [2] par vos résistances, c'est-à-dire, ployez-vous aux mouvements qu'il vous imprime.

« Ma dernière observation portera sur une expression fréquemment employée par nos docteurs en ces matières. Ils parlent d'*instincts divins*. Qu'entendent-ils par ces mots ? L'instinct nous rappelle une catégorie d'actes, ayant ce caractère singulier qu'ils sont indépendants de toute éducation préalable, devancent toute réflexion et naissent comme spontanément de la nature. Le règne animal en fournit de merveilleux exemples dans les travaux de l'abeille, de la fourmi, des araignées et des autres insectes. L'homme lui-même a ses opérations instinctives, mais d'autant plus rares, que la raison prend plus d'empire, et que la liberté préside davantage au gouvernement de la vie.

« Or, les impulsions de Dieu, qu'elles atteignent l'intelligence ou la volonté, ne sont pas des produits de notre activité

1 I Tess., v. 19.
2 Ephes. IV. 30.

libre, elles la précèdent. Les actes par lesquels elles se traduisent sont en nous sans nous, *in nobis sine nobis*, suivant l'heureuse expression de saint Augustin. Ils sont donc analogues aux opérations instinctives ; d'autant plus que la nature seule ne peut en rendre compte. Et, quand nous suivons docilement, grâce aux dons de l'Esprit de Dieu, le mouvement qui nous est imprimé, nos opérations vertueuses peuvent retenir encore quelque chose d'instinctif. Car, bien qu'elles doivent être libres pour constituer des œuvres méritoires, il y a souvent en elles un cachet de spontanéité qui les distingue des actes de vertu commune. Il faudrait être bien étranger aux choses de la vie spirituelle pour ne pas en avoir fait la remarque et même l'expérience. Que de fois peut-être, au moment où nous nous sentions comme plongés dans les ténèbres, sans espérance, sans amour, tristes et désolés, un rayon de lumière divine n'est-il pas entré dans notre âme, dissipant les ombres, et nous provoquant à la confiance, à la ferveur ! C'était l'Esprit consolateur avec ses instincts. Puisse-t-il dans sa bonté miséricordieuse, se révéler souvent de cette sorte à notre âme, et puissions-nous, en vertu de ses dons, répondre à ses prévenances si salutaires.

« C'est dans ce sens qu'il faut entendre les paroles de saint Thomas : *Homo spiritualis non quasi ex motu propriæ voluntatis principaliter, sed ex instinctu Spiritus Sancti inclinatur ad aliquid agendum*, — l'homme spirituel est incité à faire quelque chose, non pas, pour ainsi dire, principalement par une motion de sa volonté, mais par l'instinct du Saint-Esprit. » [1]

1 Voy. *La Grâce et la Gloire*, l. III., ch. V.



DEUXIÈME PARTIE

Croissance et développement de la Vie Surnaturelle : Moyens de cet accroissement.

CHAPITRE I

LA CROISSANCE ET LE DÉVELOPPEMENT DE LA VIE SURNATURELLE DANS L'AME.

I. LA CROISSANCE, LOI DES ENFANTS DE DIEU. ANALOGIE ENTRE LA VIE NATURELLE ET LA VIE SURNATURELLE.

1. Croître c'est la loi des enfants de Dieu, tant qu'ils ne sont pas arrivés à l'état d'homme parfait, « à la mesure de l'âge de la plénitude du Christ. »[1] Dans l'ordre spirituel ou surnaturel, nous sommes avant tout des enfants. Engendrés au baptême, il nous faut, en quelque sorte, continuer à naitre, jusqu'à ce que le Christ soit complètement formé dans notre

1 Ephes. iv. 14.

âme. C'est pourquoi l'Eglise est toujours pour nous une mère : une mère, parce qu'elle nous a donné la vie de la grâce au baptême ; une mère aussi, parce qu'elle est chargée par Jésus-Christ, son divin Epoux, de présider à notre croissance, de l'aider et de la diriger.

C'est qu'il en est, toute proportion gardée, de notre vie surnaturelle comme de la vie purement naturelle ; dans l'une comme dans l'autre, les principes qui constituent l'être vivant sont infusés dès l'origine, mais demandent du temps pour s'épanouir. Le R. P. Terrien, citant Aristote, dit que parmi les êtres ordonnés vers la perfection, les uns l'obtiennent sans mouvement ; les autres, par un mouvement ; d'autres enfin, par une suite plus ou moins longue de mouvements. Posséder la perfection sans mouvement, c'est le propre de Dieu, puisqu'il est par nature la perfection subsistante, souveraine, immuable, infinie. Atteindre la perfection d'un seul mouvement, c'est ce qui convient aux esprits angéliques : car Dieu, leur créateur et leur sanctificateur, ne leur demanda qu'un acte d'amoureuse et libre adoration devant sa majesté suprême, pour les admettre à l'éternelle félicité. Et, cet ordre de providence s'alliait harmonieusement avec leur nature. Parfaite, dès le principe, dans leurs facultés naturelles, il convenait qu'ils pussent aussi d'un bond parvenir au terme final. Suivant l'enseignement de saint Thomas, la volonté angélique, sa détermination une fois arrêtée de s'attacher à Dieu ou de se révolter contre lui, demeurait immuable. Car, de même que l'ange saisit d'une manière immuable, par l'intelligence, la portée d'une détermination, ainsi il y adhère par la volonté d'une manière qui ne varie plus. Embrassant à la fois toutes les raisons et toutes les conséquences de son choix, l'intelligence angélique ne peut plus revenir

sur les décisions une fois prises. Les anges accomplissaient totalement le temps de leur épreuve par un seul acte ; et, qu'on admette ou non, absolument parlant, qu'ils ne pouvaient plus modifier leur détermination une fois prise, il est certain que Dieu avait décrété leur félicité ou leur damnation, d'après cet acte unique de leur libre volonté, par lequel ils se soumettraient à Dieu ou se révolteraient contre son autorité. Les mauvais anges s'endurcirent dans le péché : ils ne se virent offrir ni le temps, ni la grâce du repentir.

Quoi qu'il en soit, la condition des purs esprits est bien différente de la nôtre. Et, c'est pourquoi, l'homme n'atteint sa perfection suprême que par une succession de mouvements, c'est-à-dire d'opérations. En effet, il lui faut des années pour que sa nature arrive à la pleine maturité physique, intellectuelle et morale. Telle est l'infirmité de notre raison, qu'elle ne saurait d'ordinaire faire un choix convenable sans une délibération plus ou moins longue : il y a des tâtonnements, des hésitations, des entraînements et des retours ; parce qu'il y a des obscurités, des lueurs et des attraits en sens opposés, des luttes entre l'élément inférieur de notre être et la partie supérieure, qui devrait être maîtresse ; en un mot, parce que la pleine lumière et la pleine possession de nous-mêmes nous font souvent défaut. [1]

2. DIFFÉRENCES ENTRE LA CROISSANCE DANS L'ORDRE DE LA GRACE ET DANS L'ORDRE DE LA NATURE.

2. Cette loi de la croissance progressive trouve son application dans l'ordre de la grâce aussi bien que dans l'ordre

1 *La Grâce et la Gloire*, l. VII, ch. I.

de la nature. Signalons, dès le début, quelques erreurs sur c point.

(1) Un enfant croît d'une manière spontanée, machina lement, si l'on peut parler ainsi, et sans efforts. Qu'une o deux conditions se rencontrent, et la croissance suit so cours. C'est ainsi que raisonne un récent auteur protestan dans le but d'étayer un système dans lequel il prétend que l vie chrétienne se développe de la même manière, sans efforts sans qu'on s'en inquiète, même sans qu'on y pense. Il ne di pas un mot de l'une des conditions les plus simples de la vie il ne dit même pas qu'il faut que l'enfant prenne de l nourriture, qu'il la digère ; sans quoi il ne se développerai point, et ne vivrait même pas.

(2) Un enfant, non seulement grandit sans efforts, mais s'i fait des efforts, il ne peut pas grandir. L'auteur protestant qu parle ainsi, ajoute cette phrase : « Nul, par l'effort de s pensée, n'a jamais ajouté une coudée à sa taille ; et jamai homme, en appliquant ses simples efforts à son âme, n' jamais pu se rapprocher du moindre degré de la grandeur d Seigneur Jésus. » La théorie que cet écrivain s'efforce d'établi par ces élucubrations et autres de même valeur, ne trouve, i me semble, aucune application dans le développement nature de nos facultés ; de plus, ce système est en désaccord comple avec la saine doctrine catholique sur notre croissance et no progrès dans la grâce et dans les vertus, comme nous l verrons plus loin.

Comment un homme, sur la terre, peut-il faire des progré dans une science ou dans un art quelconque, simplement e choisissant la position voulue, et en s'immobilisant dar l'attitude convenable ? Cependant cet auteur nous dit qu Dieu donne le vent, et l'eau, et la chaleur : l'homme n'a qu

se placer dans la direction du vent, à fixer sa roue motrice dans le courant du fleuve, à assurer le piston de sa machine, de telle sorte qu'il reçoive l'action de la vapeur ; puis, alors, qu'il se tienne bien en face de l'Esprit de Dieu, et toutes les énergies de la toute-puissance vont se précipiter dans son âme.[1] Quelle voie commode pour aller au ciel ! Mais comme elle est loin de la voie chrétienne où il faut opérer notre salut avec crainte et tremblement !

3. CROISSANCE DANS LA GRACE ET LES VERTUS INFUSES.

3. Nous avons vu dans le chapitre précédent que la vie surnaturelle de l'âme consiste dans la grâce et les vertus. Cette vie, par conséquent, peut s'acccroître, à mesure que la grâce augmente et que les vertus prennent plus de force dans l'âme. Notre croissance spirituelle et surnaturelle s'expliquera donc en montrant comment la grâce se développe et comment les vertus acquièrent leur augmentation. Le sujet se présente ainsi de lui-même avec ses deux parties : (1) L'augmentation de la grâce, et (2) le développement des vertus infuses.

(1) L'augmentation de la Grâce.

(1) Jovinien, l'un des premiers hérésiarques, dont les erreurs ont été réfutées par saint Jérôme, saint Ambroise, et saint Augustin, enseignait que la grâce et les vertus étaient en tous au même degré, et que, la gloire future était égale pour tous les élus, sans aucun égard pour le plus ou moins les mérites de chacun. Luther et quelques-uns des réformateurs du seizième siècle, qui prétendaient que la justification ne

1 *La Loi naturelle dans le Monde Spirituel*, par HENRY DRUMMOND. (*Croissance.*)

consiste que dans l'imputation des mérites du Christ, enseignaient, comme conséquence, que les justes ont tous la même égale justice ou sainteté.

Aux yeux de l'enseignement catholique, il n'y a là qu'erreurs et faussetés. De même qu'il y a différents degrés de gloire dans le ciel, qui sont accordés à chacun suivant la mesure de sa sainteté, ainsi, sur la terre, il y a différents degrés de grâce. Dans la première justification des adultes, (on ne peut pas parler ainsi quand il s'agit des enfants) la grâce est infuse en chacun d'eux en proportion de ses dispositions personnelles et de sa coopération avec cette même grâce; ainsi l'a défini le Concile de Trente. [1] Les Pères appuient cet enseignement sur les paroles de saint Paul : « La grâce a été donnée à chacun de nous, selon la mesure du don du Christ. » [2] Non pas, remarque très bien saint Jérôme, que la mesure de Jésus-Christ soit différente ou inégale ; mais sa grâce est infuse dans des proportions correspondant à nos forces et à nos capacités.

« Nous avons appris que la grâce que Dieu nous a acquise peut être, et de fait, est comparée dans l'Ecriture, à une source jaillissante : chacun peut y puiser comme il lui plaît. Celui qui se munit des plus vastes récipients, en emportera les plus copieuses provisions. D'où il suit, par conséquent, que la grâce n'est pas au même degré en chacun de nous ; car la puissance de la volonté dans tel individu sera bien différente, en énergie et en intensité, de la volonté de tel autre. Dès lors, celui qui prête le concours le plus fidèle aux impulsions et aux prévenances de la grâce de Dieu,

1 Sess.. VI. ch. VII.
2 Ephes. IV., 7.

recevra de la libéralité divine une plus riche part de la grâce : la mesure des grâces abondantes qu'il recevra sera la mesure de sa faveur auprès de Dieu. Il sera incontestablement plus agréable à ses yeux, et il recevra certainement plus de Dieu, que celui qui n'aura pas si pleinement correspondu aux opérations de la grâce dans son âme.

« Nous en concluons qu'il n'est pas surprenant de trouver dans les Saintes Ecritures des expressions, qui nous montrent, à ne pouvoir s'y méprendre, la grâce à des degrés divers dans différentes personnes, et, la possibilité d'augmenter cette grâce qu'on peut déjà avoir reçue des trésors divins. Lorsque Notre-Seigneur prononçait à l'adresse de Saint Jean Baptiste le magnifique éloge dont les envoyés du précurseur lui fournirent l'occasion, il donnait à ses paroles cette remarquable conclusion : « Je vous le dis, en vérité, entre ceux qui sont nés de femmes, il n'y en a point de plus grand que Jean-Baptiste. »[1] Ces termes ne s'appliquent pas à la dignité, pas plus qu'à la charge de saint Jean ; — plusieurs prophètes ont eu la même mission à remplir, mais seulement à une époque antérieure ; — ils visaient donc la grâce et la sainteté qui rendaient sa vie si riche en exemples des plus hautes vertus. »[2]

La grâce, une fois reçue, est susceptible d'accroissement. Comme preuve, nous apporterons l'enseignement des saints Livres, qui est des plus explicite, et nous citerons quelques-uns des nombreux textes qui nous rappellent cette vérité si importante. « Le sentier des justes est comme une lumière brillante qui croît jusqu'au jour parfait.[3] Croissez de plus

1 S. MAT. XI. 11.
2 *Principes de Vie Religieuse*, par le R. P. F. C. DOYLE, ch. XX.
3 PROV. IV. 18.

en plus dans la grâce et dans la connaissance de Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ. [1] Dieu est puissant pour Vous combler de toute grâce... Et, il fera croître de plus en plus les fruits de votre justice. [2] Que celui qui est juste, se justifie encore ; et que celui qui est saint, se sanctifie encore. » [3] L'Apôtre saint Paul parle souvent de cette croissance : croissance dans la connaissance de Dieu, [4] croissance dans la charité. [5] Voilà pourquoi l'Eglise condamne tous ceux qui enseignent que la justice reçue de Dieu n'est pas conservée, ni même augmentée par les bonnes œuvres ; ou qui prétendent que ces bonnes œuvres ne sont elles-mêmes que le fruit et le signe de la justification, mais non la cause et le moyen de son accroissement. [6]

« Notre simple raison nous dit que la grâce de Dieu ne peut pas être à un égal degré en chacun de nous. Elle le déduit des paroles de Notre-Seigneur à ses Apôtres : « Il y a plusieurs demeures dans la maison de mon Père, » c'est-à-dire, de nombreux et différents degrés de gloire. Le grand Apôtre formule la même vérité dans ce passage si connu de son épitre aux Corinthiens : « De même qu'une étoile diffère en éclat d'une autre étoile, » ainsi les fidèles seront différents les uns des autres dans la gloire de la vie future. [7] Or, s'il y a et doit y avoir inégalité dans les degrés de la gloire dont Dieu récompensera ses élus, il faut nécessairement que cette

1 2 S. Piere iii. 18.
2 2 Cor. ix. 8, 10.
3 Apoc. xxii., 11.
4 Col. iii., 10.
5 Eph. iv. 13, 15.
6 Conc. Tr., Sess. vi., C. 24.
7 1 Cor. xv. 41.

inégalité existe aussi dans cette justice pour laquelle il les couronnera. Qu'est-ce à dire ? C'est que, de l'avis unanime, il ne couronne de gloire que sa propre grâce divine, et il le fait, pour ainsi dire, comme en vertu d'une loi naturelle ; car la gloire succède à la grâce, et la grâce est la semence de la gloire. » (Principes de Vie religieuse).

Ajoutons deux mots pour dire que cet accroissement est formellement effectué par l'intensité physique de la grâce infuse, et par la plus ou moins grande profondeur, si l'on peut s'exprimer ainsi, que ses racines atteignent dans l'âme. Dieu est la cause efficiente de ce développement ; la réception des sacrements, la cause morale et instrumentale ; les autres bonnes œuvres en sont aussi la cause morale, parce qu'elles nous méritent une augmentation de grâce.

(2) Le degré de cet accroissement de la grâce.

(2) Jusqu'à quel point peut aller cet accroissement de la grâce sanctifiante ? Le sens de cette question est celui-ci : La grâce sanctifiante peut-elle s'augmenter sans limites ? Le don qui nous est fait de la grâce peut, absolument parlant, aller au-delà de toute limite déterminée, parce que Dieu est tout-puissant. La capacité du sujet n'y met pas davantage obstacle ; cette capacité est la puissance obédientielle qui, de sa nature, s'étend à tout ce qui n'implique pas une contradiction. Aucune limite ne peut donc être opposée au perfectionnement de la grâce, si ce n'est par la volonté ou un décret de Dieu. L'intention de Dieu est d'accorder à chacun certaines grâces déterminées, par le moyen desquelles il puisse atteindre à un certain degré de la grâce sanctifiante. Or, comme la science divine et le décret de sa providence ne sauraient être pris en défaut, nul ne peut faire des progrès au-delà du terme fixé.

En outre, comme Dieu a établi divers degrés de gloire dans son royaume, il a aussi décrété, en raison de cette diversité, de distribuer les grâces actuelles de telle sorte, et, en telle mesure, que chacun puisse parvenir au degré de gloire auquel il est destiné. Nous devons donc conclure que tous ne peuvent pas acquérir la grâce sanctifiante au même degré; et, aucun saint ne l'a jamais possédée, et aucun homme n'arrivera jamais à la posséder dans la même mesure que la Bienheureuse Vierge Marie, et moins encore au même degré que Notre-Seigneur Jésus-Christ. Cela n'empêche pas le juste de faire des progrès continuels dans la grâce ; car celui qui a dit : « Ne craignez point de vous avancer dans la justice jusqu'à la mort, car la récompense de Dieu demeure éternellement, » accordera aussi les grâces nécessaires pour que son conseil puisse être mis en pratique. De ce que Dieu ne donne pas indéfiniment des grâces plus grandes, il ne s'ensuit point qu'il ne nous accorde pas toujours ses grâces. Bien loin de là, comme jusqu'à la mort nous sommes obligés d'observer ses commandements et de résister aux tentations, la grâce divine est constamment à notre disposition, parce que, sans elle, nous ne pouvons pas être fidèles à ce double devoir. Par conséquent, non seulement nous pouvons, mais encore nous devons continuellement faire des progrès dans la grâce. Nous ne devons jamais cesser de redoubler d'efforts pour avancer dans la perfection. De fait, tout homme peut obtenir plus de grâces qu'il n'en reçoit actuellement ; car, suivant la loi ordinaire, il n'est pas de juste qui de temps à autre, même souvent, ne s'efforce de correspondre aux appels divins, en y consentant, ou en y coopérant ; si on ne fait aucun effort personnel, la grâce ne produit aucun effet ; et les effets sont diminués, si les efforts sont faibles. C'est pourquoi le juste,

jusqu'à la fin de sa vie, peut faire des progrès dans sa coopération aux grâces qui lui sont offertes ; et, plus sa coopération aux grâces reçues sera active et soutenue, plus riches et abondantes seront les grâces que Dieu lui accordera dans la suite.

(3) La croissance des vertus.

(3) Que les vertus puissent acquérir un développement intrinsèque, c'est une chose évidente d'après les mêmes textes sacrés qui prouvent l'accroissement de la grâce. A ces textes, nous pouvons en ajouter quelques-uns, qui ont trait surtout à l'augmentation des vertus théologales : « Or, dit saint Paul, que le Dieu d'espérance vous remplisse de toute sorte de joie et de paix dans la croyance ; afin que vous puissiez abonder dans l'espérance, et dans la puissance du Saint-Esprit.[1] Puisque nous sommes arrivé jusqu'à vous, par l'Evangile du Christ, dit encore saint Paul, nous ne nous glorifions point démesurément, en nous attribuant les travaux des autres ; mais nous espérons que votre foi croissant toujours en vous de plus en plus, nous étendrons notre partage beaucoup plus loin.[2] Ailleurs il écrit : « Et ce que je lui demande, c'est que votre charité croisse de plus en plus en lumière et en toute intelligence. »[3]

Ces textes doivent s'entendre non seulement des actes, mais aussi des habitudes des vertus. Et en effet, comme la justice surnaturelle consiste dans les habitudes, celui qui fait des progrès dans la justice et la sainteté, en fait par là même dans les habitudes, selon les expressions de l'Apôtre : « Mais

1 Rom. xv. 13.
2 2 Cor. x. 14, 15.
3 Phil. i. 9.

que, pratiquant la vérité par la charité, nous croissions en toutes choses dans le Christ, qui est notre chef et notre tête : c'est de lui que tout le corps, dont les parties sont jointes et unies ensemble, avec une si juste proportion, reçoit par tous les vaisseaux et toutes les liaisons qui portent l'esprit et la vie, l'accroissement par une influence proportionnée à chacun des membres, afin qu'il se forme et qu'il s'édifie par la charité. » [1] Donc, par les bonnes œuvres, tous les membres sont plus étroitement unis au Christ, et deviennent plus complètement participants de la vie surnaturelle, qui, du Christ, le Chef, descend en tous les membres de son corps mystique. Cette réflexion nous autorise à conclure que si, par les bonnes œuvres, notre union avec le Christ est perfectionnée, ainsi également sont accrues la grâce et les vertus.

Par conséquent, lorsque les Apôtres disaient au Seigneur : « Augmentez notre foi, » [2] et quand l'Eglise fait cette prière : « O Dieu éternel et tout-puissant, donnez-nous un accroissement de foi, d'espérance et de charité ; » ces paroles ne peuvent s'entendre que dans le sens d'une augmentation des habitudes ou vertus surnaturelles.

Les saints Pères enseignent que la vertu surnaturelle, la même quant à l'espèce, ne réside pas au même degré chez tous les hommes. Saint Augustin remarque que l'un est plus fort que l'autre ; que celui-ci est plus sage que celui-là ; que la justice est plus grande chez l'un, et la sainteté plus haute chez l'autre. A ces différents degrés de vertu, dit-il, correspondent les diverses demeures du royaume céleste. C'est d'après ce principe, que saint Jérôme raisonnant contre

1 Ephes. iv. 15, 16.

2. S. Luc xvii. 5.

Jovinien, lui fait observer que nous devons sans cesse nous efforcer d'atteindre à une plus haute perfection de la vertu, parce que, dans le ciel, de nombreuses et différentes places sont préparées pour récompenser les diverses vertus. Or, la vertu qui peut prendre telle ou telle proportion est incontestablement susceptible d'accroissement.

Le saint Concile de Trente nous assure que les justes vont en progressant de lumière en lumière, de vertu en vertu; c'est-à-dire que, après qu'ils ont été justifiés par la grâce, les bonnes œuvres qu'ils accomplissent, augmentent en eux cette grâce qui les a rendus justes. Lorsque la justice reçoit un accroissement, les vertus infuses en reçoivent un également. De même qu'il est certain, d'après la définition de l'Eglise, qu'il y a des vertus infuses, il l'est pareillement que ces vertus sont susceptibles de perfectionnement. Saint François de Sales ne manque pas de traiter ce sujet : « De demeurer, dit-il, en un estat de consistance longuement, il est impossible. Qui ne gaigne, perd en ce trafic ; qui ne monte descend en ceste eschelle (Gen. 28) ; qui n'est vainqueur, est vaincu en ce combat. Nous vivons entre les hazards des batailles que nos ennemys nous livrent : si nous résistons, nous périssons ; et nous ne pouvons résister sans surmonter, ny surmonter sans victoire. Car, comme dit le glorieux saint Bernard, « il est écrit très spécialement de l'homme, que jamais il n'est en mesme estat (Job. 14) ; il faut qu'il avance ou qu'il retourne en arrière. Tous courent, mais un seul emporte le prix ; courez, en sorte que vous l'obteniez. Qui est le prix ; sinon Jésus-Christ ? et comme le pourrez-vous appréhender, si vous ne le suivez (1 Cor. 9) ? Que si vous le suivez, vous irez et courrez toujours : car il ne s'arrestera jamais, ains continuëra la course de son amour et obeyssance jusques à la mort, et à la mort de la croix.

« Allez donc, dit saint Bernard ; allez, dy-je, avec luy, allez, et n'ayez point d'autres bornes que celles de vostre vie, et tandis qu'elle durera, courez après ce Sauveur ; mais courez ardemment et vistement, car, de quoy vous servira de le suivre, si vous n'estes si heureux que de l'acconsuivre ? Escoutons le prophète : J'ay incliné mon cœur à fayre vos justifications éternellement (Ps. 118). Il ne dit pas qu'il les gardera pour un tems, mais pour jamais ; et parce qu'il veut éternellement bien fayre, il aura un éternel salaire. Bienheureux sont ceux qui sont purs en la voie, qui marchent en la loy du Seigneur. Malheureux sont ceux qui sont soüillez, qui ne marchent point en la loy du Seigneur. »[1]

4. COMMENT LES VERTUS CROISSENT, ET EN QUOI CONSISTE CETTE CROISSANCE.

4. Si tous les théologiens s'accordent à reconnaître la possibilité de l'augmentation des vertus ; il n'en est pas de même, quand il s'agit d'expliquer le mode suivant lequel s'opère cette progression. A ce propos, le savant et pieux Suarez fait cette observation : « Je ne connais aucun théologien qui soutienne que la grâce et les habitudes infuses sont des qualités tellement indivisibles qu'elles ne puissent pas croitre en intensité. Je n'en vois pas un qui nie absolument que cette croissance des vertus a lieu lorsqu'un homme se sanctifie de plus en plus par de bonnes œuvres. Et enfin, je n'en trouve pas un qui nie que cet accroissement, quelle que soit la manière dont il se réalise, suffise à rendre un homme meilleur et plus saint. Je considère donc ces trois points comme vrais et absolument certains. »[2]

1 *Amour de Dieu*, l. III, ch. I.
2 *De Grat.*, L. IX., C. 2.

Toutefois, il reste à se demander, en quoi consiste la plus grande intensité d'une habitude ? D'abord, elle ne consiste pas en ce que l'habitude s'étende explicitement à un plus grand nombre d'objets ; comme, par exemple, lorsqu'un homme reçoit une grande connaissance de sa foi, et qu'il commence à croire explicitement ce que, jusque là, il ne croyait que d'une foi implicite. Cette extension de la vertu n'est pas une croissance interne de l'habitude ; mais une multiplication d'actes auxquels se réfère l'habitude. La vertu de foi, même à son degré le plus inférieur, embrasse de sa nature toutes les vérités qu'on est tenu de croire. Le même principe s'applique à toutes les vertus par rapport à leur objet respectif. C'est ainsi qu'il peut se faire qu'on rencontre une pauvre femme ignorante ayant une foi plus grande, qu'un savant théologien qui connaît et croit explicitement toutes les vérités révélées.

Cette croissance ne consiste pas non plus en ce que les vertus, par des actes répétés, deviennent plus fermes et plus immuables dans l'âme. Cette fermeté provient de ce qu'un homme perçoit mieux, soit les raisons qui l'inclinent à la pratique de la vertu, soit la fausseté des raisons qui le détourneraient de cette pratique ; et de ce que la volonté s'attache de plus en plus aux objets de la vertu, et perd son penchant aux objets contraires. Par là, il arrive que les difficultés, qui auparavant se pressaient dans l'âme et la troublaient, ne se présentent pas désormais aussi facilement ; et que la concupiscence a moins d'empire pour empêcher la réflexion, puisqu'elle rencontre un contrepoids dans la puissance à faire le contraire. Philosophiquement parlant, cet accroissement de la vertu est quelque chose d'extérieur aux habitudes de la vertu, quelque chose qui ne perfectionne

pas les habitudes elles-mêmes, mais plutôt l'homme par rapport aux actes qui procèdent des habitudes. C'est l'explication que donne Pesch dans son traité *Des Vertus en Général*. Je crois, néanmoins, que la fermeté et l'immobilité des vertus peut être regardée comme un signe de leur croissance, qui consiste certainement dans leur intensité et dans ce fait, qu'elles ont plongé plus profondément leurs racines dans l'âme.

Il est certain qu'il y a une croissance en vertu de laquelle se développent les habitudes infuses. Cette croissance en intensité est admise par l'unanimité des théologiens. Quelques-uns même vont jusqu'à dire qu'elle est de foi, parce qu'on ne peut interprêter autrement les déclarations des Conciles touchant les vertus. Les uns expliquent cette croissance par une addition de degrés qui se surajoutent aux degrés déjà existants ; les autres l'expliquent par la plus profonde pénétration des racines dans l'âme *(majorem radicationem)*. Je crois que l'explication par degrés est la plus commune ; et, les théologiens et les auteurs de spiritualité, qui traitent des vertus en particulier, ne manquent jamais d'énumérer et d'expliquer leurs différents degrés.

5. LA MESURE DE CETTE CROISSANCE DES VERTUS.

5. La question que nous nous sommes posée au sujet de la grâce, peut également se poser à propos des vertus : Peuvent-elles s'accroître indéfiniment et sans limites ? La réponse sera la même. Mais il faut bien saisir le sens de la question qui est celui-ci : Est-ce que, dans cette vie, les vertus peuvent toujours augmenter ; ou, y a-t-il une limite au delà

de laquelle aucun progrès n'est plus possible ? Cette limite doit être envisagée suivant qu'elle est interne, provenant de la nature de la vertu elle-même ; ou suivant qu'elle est externe, imposée par la libre disposition de Dieu.

Saint Thomas parle de la limite interne, lorsqu'il traite de la charité, et ses paroles peuvent aisément s'appliquer aux autres vertus : « La charité par elle-même, de sa nature, ne connaît aucune limite à son accroissement, parce qu'elle est une certaine participation à la charité infinie, qui est le Saint-Esprit. La cause qui augmente la charité est également d'une puissance infinie, puisque c'est Dieu. Ne cherchons pas davantage cette limite dans la condition du sujet, car elle ne saurait s'y rencontrer, parce que la charité croissant toujours, toujours aussi s'accroît avec elle la capacité de la recevoir. D'où il est facile de conclure qu'on ne peut, en cette vie, imposer aucune limite à la charité. »[1] Comme la cause de la croissance des vertus est la toute-puissance divine, et comme le sujet en est une créature raisonnable soumise à la puissance obédientielle, on ne peut assigner aucune limite au delà de laquelle il serait impossible à Dieu de lui accorder une nouvelle augmentation. Pendant qu'ils sont sur cette terre, les justes peuvent donc toujours se perfectionner dans la vertu.

Quant à la *limite externe*, voici l'explication qu'on en donne : Dieu voit que tous les justes, en vertu des secours qu'il veut leur accorder, ne se perfectionneront pas au delà d'une certaine limite : cette limite prévue est donc le dernier degré auquel ils s'élèvent ici-bas. Dieu a comblé la sainte Humanité du Sauveur de tant de grâces et de tant de vertus,

1 II. 2, q. xxv, a. 5 c.

que jamais une simple créature, quelque énergiques et persévérants que soient ses efforts, n'atteindra ce degré éminent ; et une distance infinie restera toujours entre tous les saints et cette sainteté du Christ. Après le Sauveur, et au-dessous de lui, la Très Sainte Vierge s'est élevée dans la grâce et la vertu à un degré si sublime, que jamais un saint ou un ange ne pourra l'égaler. Voilà pourquoi Suarez dit que la grâce de la Bienheureuse Vierge Marie pourrait être indiquée comme la limite externe du dévoloppement de la grâce par rapport à tous les hommes, et même par rapport aux anges ; parce que, ni chez les uns ni chez les autres, on n'en a jamais vu, et on n'en verra jamais aucun, capable de l'égaler. Il faut ajouter, — et Dieu l'a fait, sans doute, pour accorder à certaines âmes privilégiées de tels trésors de grâce, — que les autres justes ne pourront jamais s'élever si haut, lors-même que, jusqu'à la fin de leur vie, ils feront des progrès incessants dans la vertu.

Notons en passant l'enseignement des Béguards, qui soutenaient qu'il y a un certain degré de charité possible pour un homme en cette vie, mais au-delà duquel il ne peut plus faire aucun progrès : cette doctrine a été justement condamnée par l'Eglise. Tous les chrétiens peuvent donc emprunter les paroles de saint Paul, et dire avec lui : « Ce n'est pas que je les aie déjà reçues (ces faveurs), ou que je sois déjà parfait : mais je poursuis, pour atteindre de quelque manière le but auquel j'ai été destiné par le Seigneur Jésus. Mes frères, je ne pense point l'avoir encore atteint : mais tout ce que je fais maintenant, c'est qu'oubliant ce qui est derrière moi, et m'avançant vers ce qui est devant moi, je cours incessamment. » [1]

1 Phil. III., 12, 13.

On ne peut moins faire que d'admirer la lucidité que saint François de Sales apporte dans ce sujet : « La vraye vertu, dit-il, n'a point de limites, elle va toujours oultre ; mais surtout la saincte charité, qui est la vertu des vertus, et laquelle, ayant un objet infiny, serait capable de devenir infinie, si elle rencontrait un cœur capable de l'infinité, rien n'empeschant cest amour d'estre infiny, que la condition de la volonté qui le reçoit et qui doit agir par iceluy, condition à rayson de laquelle, comme jamais personne ne verra Dieu autant qu'il est visible, aussi oncques nul ne le peut aymer autant qu'il est aymable. Le cœur qui pourrait aymer Dieu d'un amour esgal à la divine bonté, aurait une volonté infinyment bonne ; et cela ne peut estre qu'en Dieu seul. La charité doncques entre nous peut estre perfectionnée jusques à l'infiny, mais exclusivement ; c'est-à-dire, la charité peut estre renduë de plus en plus et toujours plus excellente, mais non pas que jamais elle puisse estre infinie. L'Esprit de Dieu peut eslever le nostre et l'appliquer à toutes les actions surnaturelles qu'il luy playst, tandis qu'elles ne sont pas infinies : d'autant, qu'entre les choses petites et les grandes, pour excessives qu'elles soyent, il y a toujours quelque sorte de proportion, pourveu que l'excez des excessives ne soit pas infiny, mais entre le finy et l'infiny il n'y a nulle proportion, et pour y en mettre, il faudrait, ou relever le finy et le rendre infiny, ou ravaler l'infiny et le rendre finy, ce qui ne peut estre.

« De sorte que la charité mesme qui est en noste Rédempteur en tant qu'il est homme, quoyqu'elle soit grande, au dessus de tout ce que les anges et les hommes peuvent comprendre, si est-ce qu'elle n'est pas infinie en son estre et d'elle-mesme, ains seulement en l'estime de sa

dignité et de son mérite, parce qu'elle est la charité d'une personne d'infinie excellence, c'est-à-dire, d'une personne divine, qui est le fils éternel du Père tout-puissant.

« Cependant, c'est une faveur extresme pour nos ames qu'elles puissent croistre sans fin de plus en plus en l'amour de leur Dieu, tandis qu'elles sont en ceste vie caducque :

« Montant à la vie éternelle,
De vertu en vertu nouvelle. » (Ps. 83). [1]

1 *Amour de Dieu*, L. III., ch. I.





CHAPITRE II

Progrès ou avancement dans les Vertus Morales

I. DIFFÉRENTS DEGRÉS DE L'AVANCEMENT DANS LES VERTUS.

1. Les théologiens et les auteurs qui s'occupent de spiritualité, nous exposent les différents degrés d'avancement dans les vertus. Leur enseignement sur ce point jette une nouvelle lumière sur la doctrine contenue et expliquée au chapitre précédent, à savoir, que les âmes n'ont pas toutes la grâce et les vertus au même degré ; et que, la même âme peut continuellement croître en vertu et en perfection. Benoit XIV, dans son traité sur *La Vertu Héroïque,* s'arrête assez longuement sur la division des vertus cardinales en quatre classes. Je ne saurais mieux faire que de donner en quelques phrases ses propres explications : « Suivant les disciples de Platon, les vertus cardinales se partagent en quatre catégories ; — celles qui appartiennent à l'état civil,

au travail de purification, à l'âme purifiée, et à la beauté idéale ou exemplaire. En Dieu tout-puissant, les vertus cardinales appartiennent par excellence à cette dernière classe ; elles sont idéales ou exemplaires. Ainsi, nous lisons à propos de la justice, Ps. x. 8 : « Le Seigneur est juste ; et il aime la justice, son visage a regardé l'équité. » De la force, Gen. XLVI. 3 : « Je suis le Dieu très puissant. » De la tempérance, Exod. XXXIV. 6 : « Le Seigneur... qui est patient, riche en miséricorde, et véritable. » De la prudence, Job XXVI. 3 : « Vous avez montré votre très grande prudence. » Voilà pourquoi saint Thomas, après avoir admis cette distinction en quatre classes, enseigne que l'idéal de la vertu humaine est préexistant en Dieu, puisque, en lui, sont préexistantes les formes de toutes choses ; et qu'on appelle les vertus idéales, précisément parce qu'elles existent en Dieu comme archétypes et exemplaires. Le saint docteur poursuit son exposé, en disant que les mêmes vertus, lorsqu'elles existent dans l'homme, s'appellent des vertus civiles, parce que, d'après elles, l'homme se conduit convenablement dans la direction des affaires humaines. C'est ainsi qu'il est dit que Salomon gouvernait son royaume avec prudence, 3 Roi, IV. 29 : « Dieu donna à Salomon une sagesse et une prudence prodigieuse. » De même pour la justice, Ps. LXXI. 2 : « O Dieu ! donnez au roi vos jugements, et au fils du roi votre justice, afin qu'il juge votre peuple selon les règles de la justice. » Pour la force, Eccles. VII. 6 : « Ne cherchez point à devenir juge, si vous n'avez assez de force pour rompre tous les efforts de l'iniquité. » Pour la tempérance, Eccl. X. 17 : « Heureuse est la terre dont le roi est d'une famille illustre, et dont les princes ne mangent qu'au temps destiné, pour se nourrir, et non pour satisfaire

leur sensualité. » Des vertus civiles, le docteur angélique passe aux vertus de purification, qui permettent de soutenir la lutte afin de soumettre les passions de l'âme à la raison. Nous y appliquerons les textes suivants : De la prudence, nous lisons, Prov. III. 13. : « Heureux celui qui est riche en prudence ; » et dans saint Mathieu, x. 16 : « Ayez donc la prudence des serpents. » De la tempérance, Tob. III. 16 : « Vous savez, Seigneur, que je n'ai jamais désiré un mari, et que j'ai conservé mon âme pure de tous les mauvais désirs ; » et dans Job, XXXI. 9, 10, nous lisons : « Si l'égarement d'une femme a séduit mon cœur,... que ma femme soit déshonorée par un autre. » De la justice, Eccles. IV. 33 : « Prenez la défense de la justice pour sauver votre âme ; combattez jusqu'à la mort pour la justice. » De la force, Tob. V. 13 : « Ayez bon courage ; le temps approche auquel Dieu vous doit guérir. » A la suite de ces vertus de purification viennent enfin les vertus des cœurs purifiés ; de telle sorte que la prudence ne s'épanouit que sur les choses divines ; la tempérance ne connaît aucune des temporisations de la terre ; la force ne sait point ce que c'est que la colère ; la justice s'allie à l'esprit divin par une alliance perpétuelle, c'est-à-dire par une imitation fidèle, comme le saint docteur se complaît à l'expliquer longuement. Les saintes Ecritures nous fournissent des exemples de cette vertu de l'âme purifiée ; ainsi, lorsque Job eut souffert tant et de si grandes épreuves par la perte de ses biens temporels, il reçut la nouvelle de tous ses malheurs sans se troubler, et il se contenta de dire (I. 21) : « Le Seigneur me les avait donnés, le Seigneur me les a ôtés : que son saint nom soit béni ! » Le savant théologien termine les explications que nous venons de donner par cette phrase : « Il nous suffit d'avoir fait mention de cette division des

vertus, dont saint Bonaventure parle en ces termes : « Les vertus cardinales ont rapport à une quadruple division : les unes sont idéales, les autres civiles, les autres purifiantes, et d'autres, enfin, sont l'apanage de l'âme déjà purifiée. » [1]

Nous devons attacher une très haute importance à cette question du progrès dans les vertus surnaturelles, et de l'avancement de l'âme selon les divers degrés qui affectent sa conduite soit intérieure, soit extérieure. Voilà pourquoi je crois bon de transcrire ici une explication plus détaillée que celle de Benoît XIV. La meilleure que je trouve, celle qui donne la notion la plus claire et la plus complète de ces vertus et de leur influence, est celle que nous lisons dans l'un des ouvrages de Monseigneur Ullathorne. C'est avec confiance, et j'en suis persuadé, au réel avantage des lecteurs, que je me permets de transcrire en entier le passage qui contient cette explication sur le mode généralement admis, suivant lequel s'opère le progrès dans la vertu, et sur les différents états de l'âme selon sa croissance dans la vie spirituelle. Il est bon de remarquer que Monseigneur Ullathorne considère les vertus exemplaires telles qu'elles sont dans l'homme, tandis que Benoît XIV traite de ces vertus en tant qu'elles sont *par excellence* en Dieu.

2. LES QUATRE DEGRÉS DE LA CROISSANCE DANS LES VERTUS

2. « Les vertus chrétiennes sont pour ainsi dire les pieds et les ailes dont l'âme se sert pour suivre sa marche dans la direction de sa fin dernière ; car, même les devoirs qui ont leur but immédiat en cette vie, ont en Dieu leur fin suprême lorsqu'ils sont dirrigés par des motifs spirituels. On peut

1 *Vertu Héroïque*, ch. II., N° 3.

donc encore étudier ces vertus dans leur progrès et leur perfectionnement à l'égard de Dieu ; et, considérées à ce point de vue, elles ont été, en quelque sorte, placées par les grands théologiens sur cette échelle qui s'élève par quatre degrés, et qu'elles occupent, selon qu'elles sont exemplaires, sociales, purifiantes, ou déjà purifiées. »

(1) Les vertus exemplaires.

(1) « Les vertus exemplaires sont dans l'âme, dès l'instant où elle se met à tourner son regard vers Dieu pour le contempler soit dans sa nature divine, soit dans sa nature humaine par laquelle il est devenu notre archétype. Ces vertus sont les formes, les idées, les images des vertus telles qu'elles sont présentes à l'âme, les motifs d'après lesquels on devrait les mettre en pratique, et la grâce qui les fait passer en actes. Suivant saint Augustin : « Nous avons dans notre âme quelque chose qui peut donner naissance à la vertu : ce quelque chose vient de Dieu; et, si nous sommes dociles aux motions de ce quelque chose, nous vivrons sagement. Lorsque nous mettons les vertus en pratique, conformément à ces formes exemplaires, nous devenons exemplaires nous-mêmes. Mais, même pendant que l'âme lutte encore contre les appétits terrestres, contre les mouvements désordonnés et les passions, il faut que nous ayons en nous les formes de ces vertus comme une règle qui assurera le succès à nos combats. Autre chose, toutefois, comme nous l'avons souvent remarqué, est d'avoir la lumière et la grâce ; et, autre chose, de pénétrer dans la lumière et la grâce, ce qui ne peut s'accomplir que par l'humilité, la prière, l'énergie de la volonté, et la défiance de nous-mêmes. »

(2) Les vertus sociales.

(2) « Au second degré appartiennent les vertus sociales. Il est beaucoup plus facile d'être exemplaire dans la vie privée que dans la vie publique. Ceci, cependant, n'a aucun rapport avec l'appréciation du monde sur ce qui est exemplaire. Le monde, en effet, arrête ses regards sur ses propres exemples extérieurs, plutôt que sur ces exemples intérieurs que Dieu met dans l'âme ; or, nous parlons de la conformité de la volonté avec ces exemplaires divins qui sont présents dans l'âme. Il est difficile, au milieu des affaires, au sein de la société et des plaisirs du monde, de garder l'esprit intérieur et la pureté d'intention. Un grand nombre de chrétiens pratiquent admirablement les vertus dans leur vie privée, en comparaison de ceux, si nombreux aussi, qui ont de la peine à tenir leur âme à un niveau convenable dans la vie et les affaires publiques. L'atmosphère du monde n'est jamais un milieu très favorable pour les vertus chrétiennes. Elles respirent moins librement dans la vie publique que dans la vie privée et domestique. C'est ce qui arrive particulièrement dans les pays où la vie publique et sociale est infestée d'erreurs religieuses, de luxures, et de charmes trompeurs. Le commerce journalier dans les affaires du monde se heurte à tant de difficultés ; il est entravé par une telle diversité de motifs et d'intérêts contraires ; il rencontre tant de réticences et de prétentions outrecuidantes, qu'il est bien rare que cette simplicité d'esprit et de cœur, que le vrai chrétien porte devant Dieu et qui règne même au foyer domestique, n'en soit pas émoussée, affaiblie, et gravement blessée. Il faut bien le dire, à part le cercle d'amis intimes dont les cœurs se perfectionnent les uns les autres, la vie sociale est un courant qui met en

circulation une grande quantité de fausse monnaie. L'ambition de paraître, le désir de faire figure dans le monde, l'art des politesses hypocrites pour plaire, les rivalités pour capter l'estime, les succès et les déboires de la vie publique, avec tout leur cortège de vanités, de susceptibilités, de jalousies, de froissements de cœur, tout cela n'offre point un terrain favorable à la culture des vertus théologales, pas plus que des vertus cardinales. Le jeu même de la conversation entraîne, par un courant qui lui est naturel, aux subtilités de l'amour-propre, et de la vanité, qui gâtent la simplicité de l'âme chrétienne ; et, pendant que les présents se flattent réciproquement, les absents ont trop souvent à souffrir. Tant sont vraies les paroles de l'apôtre saint Jacques : « Si quelqu'un ne fait point de fautes en parlant, c'est un homme parfait ; il peut tenir en bride tout le corps. » [1]

« La part que nous prenons au commerce journalier du monde est trop de nature à nous arracher à nous-mêmes et aux divins exemplaires qui sont dans l'intime de notre être, et, par suite, à nous faire déchoir des habitudes surnaturelles aux habitudes naturelles, et des motifs divins aux motifs humains. C'est donc pour l'âme un grand avancement dans les vertus quand elle peut être simple, sincère, étrangère à la vanité, habituée à la bonté chrétienne, aussi bien en public, au sein du monde, que dans son particulier, à son propre foyer. Ce précieux avantage dépend pour une large part de la vigilance intérieure, et de la conservation de l'âme dans un état de calme et de sérieuse réflexion. »

1 S. JAC. III. 2,

(3) Les vertus purifiantes.

(3) Viennent ensuite les vertus purifiantes. « Il appartient à l'homme, qui se livre à la recherche du bien suprême, de s'approcher des choses divines, autant que le permettent les conditions de sa vie. C'est à quoi nous engagent souvent de pressantes paroles du saint Evangile. Notre-Seigneur nous dit : « Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice, et toutes les autres choses vous seront données par surcroît. »[1] Ailleurs, il s'exprime ainsi : « Soyez parfaits, comme votre Père céleste est parfait. »[2] Ce qui veut dire : De même que votre Père céleste est Dieu parfait, soyez chacun de vous, un homme parfait, formé sur le type de l'unique homme parfait. Mais ceci demande cet ordre supérieur et divin de vertu qu'on appelle purgatif ou purifiant, ordre qui est au-dessus des habitudes ordinaires des vertus, et qui, en purifiant l'âme, la rend de plus en plus conforme à la ressemblance de Dieu.

« Ces vertus purifiantes, qui ne vont pas sans faire souffrir, affranchissent l'âme de la prédominance des attachements et des affections terrestres, aussi bien que des entraves intérieures de l'amour-propre, qui ferment les replis les plus intimes de l'âme aux plus riches dons de Dieu. Ici, la prudence abaisse ses regards sur les choses mondaines, sur les mesquines recherches de l'égoïsme, et nous les montre dans un ordre complètement au-dessous de la contemplation des choses divines. Là, c'est la tempérance, qui apporte, dans les satisfactions à donner au corps, toute la modération que peut

1 S. Mat. vi. 33.
2 Ibid. v. 48.

comporter la nature. Puis vient la force, qui surmonte toutes les vaines terreurs que pourrait faire naître la séparation de l'âme d'avec le corps, ou la rupture de toutes les attaches secrètes au moi, pour que l'esprit soit libre de se livrer à la contemplation des choses éternelles. Enfin, la justice réclame, comme sa haute et noble prérogative, de s'approcher autant que possible de l'éternelle justice, de son ordre parfait et de son irréprochable beauté, dans la mesure où l'âme en est capable.

« Le principe de cette purification est l'appel de Dieu et les sept dons du Saint-Esprit. Ils conduisent à l'amour de Dieu par la contemplation de sa vérité, qui incline à la sainte retraite, sans faire négliger les devoirs de la vie. Mais, ces devoirs une fois accomplis, l'âme reste libre, et alors, elle se dévoue tout entière à la vérité éternelle. A mesure que l'âme avance dans cette voie de la purification, elle apprend à se rendre compte du prix des choses en les comparant à la divine vérité, et non en les appréciant d'après sa propre imagination. Elle estime leurs motifs intérieurs, plutôt que les avantages qu'elles tirent du dehors ; elles les aime parce qu'elles servent à la charité, et non pas pour le concours regrettable qu'elles peuvent prêter aux recherches de la vanité.

(4) Les vertus de l'âme purifiée.

(4) Nous avons enfin les vertus des âmes purifiées. « Mais lorsque les vertus ont porté une âme jusqu'à la ressemblance divine, on les appelle les vertus de l'âme purifiée. C'est quand la prudence en arrive à s'absorber dans les choses divines, que la tempérance ne connaît plus rien des cupidités de la terre, que la force a tellement dompté les passions

qu'elle les ignore, et que la justice, par une imitation parfaite, est en union permanente avec la justice divine. Ce sont les vertus des bienheureux, ou de ces âmes si rares et si bien purifiées que, quelles que soient leurs occupations extérieures, elles ne cessent pas de vivre intimement avec Dieu. Ainsi en est-il des anges qui, tandis qu'ils remplissent leur ministère auprès des hommes, continuent à vivre toujours en la présence de Dieu. Leur force consiste dans les dons de l'Esprit-Saint, et dans la généreuse fidélité de la volonté à leur inspiration. Les vertus ordinaires du chrétien se transforment, et s'élèvent, par un pur et énergique mouvement, jusqu'aux sommets les plus sublimes ; et, avec elles, emportent l'âme d'une manière étonnante, dirigeant vers Dieu chacune de ses pensées, comme chacune de ses actions. C'est ce qui fait les héros de Dieu. Ils ont découvert le véritable usage de ces aspirations vers la grandeur, qui sont implantées dans toutes les âmes ; ils sont pénétrés de cette sainte ambition que donne l'amour des choses divines, et qui, quoiqu'il en coûte dans tout ce qu'elle retranche à la nature, trouve des richesses d'une rare abondance en tout ce qu'elle communique à cette même nature. »[1]

3. LA VERTU HÉROÏQUE.

3. Comme le savant évêque semble vouloir dire, dans les lignes qui précèdent, que la vertu héroïque n'appartient pas à la période de purification, mais est le privilège de l'âme purifiée, je ne crois pas hors de propos, de revenir, sur ce point, à l'exposition de Benoît XIV.

1 *Le Fondement des Vertus chrétiennes,* L. II.

« Tout en admettant que la vertu de l'âme purifiée est excellente et héroïque, on ne doit pas en conclure que les vertus qui ne sont pas de cet ordre ne peuvent pas être héroïques. Commençons par la glose sur la dernière Clémentine *de Hæreticis :* Elle ne distingue pas, il est vrai, entre les vertus de purification et les vertus de l'âme purifiée. Elle enseigne que les premières appartiennent aux hommes qui ne sont pas encore à l'abri des assauts de la passion, et qui, par conséquent, n'ont pas encore atteint les sommets les plus élevés de la perfection, mais y tendent par tous les efforts dont ils sont capables. Mais les vertus de l'âme purifiée, dit-elle, sont celles dont sont doués ceux qui sont entièrement purifiés des atteintes des passions. Après quoi, la glose ajoute que cette vertu est le propre des élus dans la patrie, ou le privilège, en cette vie, de quelques rares personnes très pures..... Saint Thomas se rattache à cet avis, lorsqu'il enseigne que les vertus de l'âme purifiée appartiennent aux élus, ou à quelques rares personnes très parfaites vivant encore sur cette terre. Tel était le cas, par exemple, de la très sainte Vierge, de nos premiers parents dans l'état d'innocence ; et peut-être, le cas aussi, de quelques autres personnes en vertu d'un privilège particulier.....

« Les Auditeurs de Rote, dans leur rapport de la cause de saint Pierre Regalati, écrivent ce qui suit : « Les vertus se possèdent de deux manières différentes : d'abord, d'une manière commune et humaine, et c'est celle des vertus qu'on appelle civiles, comme les pratique et les possède un homme en tant qu'être social ; puis, d'une manière excellente et éminente, pour ainsi dire, d'une manière divine ; ce sont les vertus qu'on dit héroïques et divines. Ce dernier mode d'existence pour les vertus héroïques se présente aussi sous

un double aspect : l'homme dirige ses efforts vers la perfection, et alors, ce sont les vertus purifiantes ; ou il est déjà parvenu à la perfection, autant qu'il est possible de l'atteindre en cette vie, et alors, on les appelle les vertus de l'âme purifiée, comme celles de la sainte Vierge et de certaines âmes d'élite qui, dans le monde, se sont élevées aux plus hauts degrés de la perfection. Pour la canonisation, toutefois, ces vertus d'une âme purifiée ne sont pas nécessaires. Il suffit des vertus qui appartiennent à la période de purification, et qui sont également des vertus héroïques..... » Saint Thomas enseigne avec raison que si, par les passions, nous entendons les affections désordonnées, elles ne peuvent certainement pas exister dans un homme vertueux, à tel point qu'il y consente après délibération. Mais, si nous entendons certains mouvements de l'appétit sensitif, les passions, alors, peuvent exister dans un homme vertueux, qui ne cesse de les dominer, en les soumettant au contrôle de la raison.....

« La vertu héroïque n'exclut donc pas les passions ; mais elle leur impose un frein, elle en triomphe. C'est pourquoi l'Apôtre saint Paul suppose dans les héros chrétiens et chez les Saints une lutte contre leurs passions, afin qu'ils puissent conquérir la couronne éternelle. Il dit à ce propos : « Celui qui combat pour remporter la victoire n'est pas couronné, s'il ne combat pas légitimement. Le grand Apôtre nous affirme qu'il a ressenti ce même conflit en lui-même : « Il m'a été donné un aiguillon de ma chair pour me souffleter. » Ainsi l'idée de la vertu héroïque consiste en ce qu'un homme est à la fois maître de ses passions et agit d'une manière si vertueuse qu'il surpasse la condition ordinaire des hommes qui pratiquent la vertu, et cela, avec facilité et avec zèle. »[1]

1 *Vertu Héroïque,* vol. I, ch. II.

4. LES TROIS VOIES DE LA PERFECTION.

4. Pour nous donner une intelligence plus complète de ces trois états, qui comprennent le commencement, les progrès et la perfection de la vertu, notons, à la suite de l'exposé que nous venons d'en donner, les trois voies de purification, d'illumination, et d'union. Quelques extraits du savant Pontife Benoît XIV, nous expliqueront ce qu'on entend par ces trois voies. On admet très généralement que la vertu ordinaire correspond à la voie purgative, *via purgativa;* la vertu de purification à la voie illuminative, *via illuminativa;* et la vertu de l'âme purifiée à la voie unitive, *via unitiva.*

Voici donc les paroles de Benoît XIV : « Dans les ouvrages des théologiens qui traitent de la prière, nous voyons qu'il est souvent question de ceux qui sont dans l'état des commençants; de ceux qui sont en voie de faire des progrès ; et enfin, de ceux qui sont à l'état de perfection. Nous y trouvons aussi la mention d'une triple voie qu'ils appellent la voie purgative, la voie illuminative, et la voie unitive. Et, entre autres propositions de Michel de Molinos, condamnées par Innocent XI, la vingt-sixième est ainsi conçue : « Ces trois genres de voies purgative, illuminative et unitive, sont la plus grande absurdité de la théologie mystique. »

(1) La voie purgative.

(1) « La voie purgative comprend les personnes qui sont à l'état de commençants, qui ont obtenu la grâce de la justification ; mais qui ne sont pas encore arrivées à tenir leurs passions dans cet état de servitude qui leur permettrait

de triompher facilement des tentations. De sorte que pour conserver la charité et pour la mettre en pratique dans leur vie, et aussi pour se maintenir dans les autres vertus qui lui sont essentielles, ces personnes sont obligées de soutenir une lutte constante avec elles-mêmes. Cet état n'est pas autre chose que la voie purgative qui, d'elle-même, tend à disposer l'âme à la justification relativement aux péchés passés, à conduire aux moyens de satisfaire pour ces péchés, et de se préserver d'y retomber à l'avenir. »

(2) La voie illuminative.

(2) « La vie illuminative comprend ceux qui sont sur le chemin du progrès, et qui sont parvenus à exercer sur leurs passions un empire plus décisif. De sorte qu'ils peuvent aisément se préserver du péché mortel, mais n'évitent pas si facilement les fautes vénielles. Ceci leur arrive parce qu'ils trouvent un grand plaisir dans les choses temporelles ; parce que leur esprit est troublé par toute sorte d'imaginations, et leur cœur par des désirs sans nombre. Ils sont dans la voie illuminative ; et, cette voie les conduit aux progrès dans la vertu, et à une soumission plus complète de leurs passions. Elle leur donne la facilité, non seulement d'éviter les péchés graves, mais aussi de diminuer le nombre des fautes plus légères, aussi bien que de pratiquer les vertus morales. »

(3) La voie unitive.

(3) « A la voie unitive appartiennent ceux qui sont en l'état des parfaits ; ceux dont l'esprit est tellement détaché des choses temporelles, qu'ils jouissent d'une paix profonde, ne sont point sujets aux agitations des divers désirs, pas plus

qu'aux troubles des passions. Leur cœur, au contraire, est particulièrement attaché à Dieu, et leur attention se porte, sinon toujours, du moins très fréquemment vers Dieu. Ils sont, disons-nous, dans la voie unitive, qui consiste principalement dans l'union avec Dieu par l'amour, par l'exercice et la pratique de l'amour. Suarez explique longuement ces trois points, qui sont du reste tirés de l'enseignement de saint Thomas, le voici en peu de mots : « Le premier devoir qui incombe à l'homme, c'est de renoncer au péché et de résister à la concupiscence, qui sont opposés à la charité : c'est l'état des commençants, dans le cœur desquels la charité demande à être entretenue et conservée avec soin, pour qu'elle ne subisse aucune atteinte grave. Le second devoir de l'homme, c'est d'appliquer toute son énergie à avancer dans la vertu : dans ce cas se trouvent ceux qui font des progrès dans la pratique des vertus, et qui cherchent principalement à augmenter et à fortifier la charité dans leur cœur. Le troisième devoir, la suprême ambition de l'homme devrait être de se reposer en Dieu et de jouir de Dieu : c'est l'état des parfaits « qui désirent leur dissolution pour être unis au Christ. » [1]

1 *Vertu Héroïque* ch. VI, N. 5.





CHAPITRE III

Du Mérite : Nature et conditions.

Après les considérations que nous venons d'exposer sur l'accroissement de la grâce et des vertus, nous en arrivons tout naturellement à ce grave sujet du mérite. J'en ai déjà parlé longuement dans un autre ouvrage auquel on peut se reporter : *Les Sacrements Expliqués* [1] Je n'en dirai donc ici que ce qui a rapport à notre croissance spirituelle, — c'est-à-dire, au perfectionnement de la grâce sanctifiante et des vertus dans les âmes justifiées.

I. CANONS DU CONCILE DE TRENTE DÉFINISSANT LA DOCTRINE CATHOLIQUE DU MÉRITE.

1. Deux canons du Concile de Trente définissent la doctrine catholique sur le mérite. Voici le premier : « Si

1 Aubanel Frères, éditeurs.

quelqu'un dit que la justice n'est pas conservée ni même augmentée devant Dieu par les bonnes œuvres; mais que ces œuvres sont uniquement les fruits et les signes de la justice acquise, et non pas *une cause d'accroissement* pour elle, qu'il soit anathème. »[1] Le second : « Si quelqu'un dit que les bonnes œuvres des justes sont tellement les dons de Dieu qu'elles ne sont pas, en même temps, des mérites pour le justifié; ou qui prétend que le justifié, par les bonnes œuvres qu'il fait par la grâce de Dieu et les mérites de Jésus-Christ dont il est membre vivant, ne mérite pas en vérité l'augmentation de la grâce, la vie éternelle, et, s'il meurt en état de grâce, la possession de la vie éternelle et l'augmentation de la gloire, qu'il soit anathème. »[2]

Ces deux canons contiennent en substance tout ce que nous allons avoir à dire sur les conditions et l'objet du mérite. Mais avant de nous occuper des conditions et de l'objet du vrai mérite, il est nécessaire d'expliquer le sens et la nature du mérite lui-même, et les différents genres de mérite dont nous parlent les théologiens.

2. LE MÉRITE : DÉFINITION ET EXPLICATION.

2. Le mot *mérite*, dans un sens général, s'applique aux choses inanimées, pour indiquer leur valeur et leur excellence. Ainsi on dit le mérite d'un essai, les mérites d'un tableau, d'une peinture, etc.. Ici, toutefois, nous parlons du mérite dans un sens plus restreint, et, en tant qu'il s'applique aux actes humains dans leur rapport avec la justice distributive,

1 Sess. VI, can. 24.
2 Ibid., can. 32.

— c'est-à-dire du mérite considéré comme digne de récompense ou de châtiment. Nous nous bornerons, en outre, à parler du mérite en tant qu'il s'applique aux bonnes actions qui sont dignes de récompense, et, nous n'employons pas ce terme quand il s'agit de mauvaises actions. Lorsqu'une action est digne de châtiment, nous disons, pour plus de clarté, que c'est un acte de *démérite*. Lorsqu'il s'agit d'un acte digne de récompense, le mot mérite, pris dans un sens *abstrait*, exprime le prix, la bonté d'une action qui la rend digne de récompense. Dans le sens *concret*, ce mot signifie l'acte lui-même qui possède cette qualité.

Le mérite, au sens concret, théologique et surnaturel, peut donc se définir : « Un acte libre et surnaturel, accompli par une créature au service de Dieu, et qui, de lui-même, est suffisant pour obtenir de Dieu une récompense surnaturelle. » C'est la définition généralement admise ; elle montre la différence entre le mérite théologique et le mérite philosophique et naturel, en vertu duquel la créature peut mériter de Dieu, non pas une récompense surnaturelle, mais une récompense naturelle. L'expression « qui, de lui-même, est suffisant, ou assez puissant pour toucher Dieu au point d'en obtenir une récompense surnaturelle, » doit s'entendre en ce sens que Dieu ne peut être décidé par aucun bien créé à conférer une récompense ; il ne peut l'être que par sa propre bonté, par sa fidélité et sa justice. Cependant, le mérite surnaturel est dans ce rapport avec la vie éternelle, qu'il pourrait toucher Dieu au point de lui faire conférer cette vie éternelle, s'il était possible que la divine volonté fût touchée de cette manière. Le mérite *de condigno* est celui qui mérite rigoureusement et proprement ce nom. C'est improprement qu'on désigne par ce nom le mérite *de congruo*.

On peut définir le premier: « Une œuvre dans laquelle se rencontrent toutes les conditions nécessaires pour qu'elle puisse être, soit du côté de l'œuvre elle-même, soit du côté de la personne qui la fait, et supposé la promesse divine, parfaitement digne d'être rétribuée par une juste récompense. » Nous examinerons ces conditions plus loin. Le mérite *de congruo* est une œuvre qui manque de l'une ou l'autre des conditions nécessaires pour une juste récompense. Il y a une certaine convenance à ce que cette œuvre soit récompensée ; mais elle n'y a aucun droit, aucun titre réel. La condition absolument requise pour toute œuvre méritoire, même *de congruo* au dernier degré, c'est que cette œuvre procède de la grâce.

Dans le cours de ce chapitre, toutes les fois que le mot *mérite* se trouvera employé sans correctif ou qualificatif, on devra l'entendre dans le sens rigoureux du mérite *de condigno*.

3. CONDITIONS DU MÉRITE.

3. Certaines conditions requises pour le mérite ont rapport à l'œuvre méritoire elle-même ; d'autres se rapportent à la personne qui accomplit l'œuvre ; et, une de ces conditions est nécessaire de la part de Dieu.

(1) Conditions de la part de l'œuvre.

(1) De la part de l'acte méritoire, il faut qu'il soit (*a*) bon, (*b*) libre, et (*c*) surnaturel.

(a) Il faut que l'œuvre soit bonne.

(*a*) Il faut que l'œuvre soit bonne au point de vue moral. Il n'y a que les actions bonnes au point de vue moral, qui puissent être réellement méritoires. Ce principe est évident

par lui-même ; un acte mauvais ne peut mériter qu'un châtiment, mais non une récompense. Une action indifférente, (à supposer qu'on puisse admettre un acte de ce genre dans l'individu), ne saurait par elle-même mériter ni récompense ni châtiment. Elle ne pourrait pas mériter un châtiment, puisqu'elle ne renferme aucune malice ; elle ne saurait mériter une récompense, puisqu'elle n'a rien de bon. Une œuvre par elle-même indifférente, c'est-à-dire, une œuvre qui n'est ni de précepte, ni de conseil, comme se promener, se récréer, et autres actes semblables, — peut être rendue méritoire. On peut accomplir ces actions dans le but de se mettre à même de mieux accomplir ses devoirs, de les remplir pour rendre plus de gloire à Dieu ; et, par le fait même, ces actions deviendraient méritoires.

Pour être méritoire, il n'est pas nécessaire qu'une œuvre soit un acte de surérogation ; une œuvre de précepte est non seulement méritoire, mais, toutes choses égales, elle peut être plus méritoire que ne le serait la même œuvre dans le cas où elle ne serait pas commandée, parce que, dans le premier cas, au mérite de l'œuvre elle-même s'ajoute encore le mérite de l'obéissance.

Les actes humains tirent leur bonté ou leur malice de trois principes : de l'objet, de la fin pour laquelle les actes sont accomplis, et des circonstances qui les accompagnent. Mais il y a une différence qu'il est important de remarquer : pour la bonté de l'acte, il faut que les trois principes soient bons ; pour que l'acte soit mauvais, il suffit que l'un des trois principes ne soit pas bon, suivant l'axiome : *Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu.* Cependant, pour que les circonstances vicient un acte, il faut qu'elles en affectent l'objet ou la fin ; si elles sont simplement concomitantes, —

comme, par exemple, les distractions dans la prière, — l'acte reste bon, quoiqu'il soit moins parfait. A propos de l'exemple que je viens de donner, je ferai remarquer que, les distractions seraient-elles volontaires, on ne peut pas dire que la prière en serait viciée au point de perdre, de ce chef, toute sa bonté et tout son mérite. Si, par exemple, une personne passe demi-heure en méditation, et que, pendant ce laps de temps, des distractions volontaires ou non occupent son esprit cinq ou six minutes, au point de l'absorber complètement, les distractions, en tant que volontaires, méritent sans doute un châtiment ; mais ces cinq ou six minutes de distractions n'enlèvent point le mérite des vingt-cinq minutes de prière qui restent, et ne les priveront pas de leur récompense. Même les défauts légers, comme la nonchalance, la vaine gloire, et autres imperfections semblables qui accompagnent souvent une bonne action, ne vicient pas l'œuvre tout entière, et ne détruisent pas son mérite. S'il en était autrement, il y aurait beaucoup moins de bonnes œuvres, même chez les Saints, et il y aurait aussi beaucoup moins de mérites qu'on ne le croit communément et avec raison.

(b) L'acte doit être libre.

(b) La seconde condition nécessaire pour qu'une œuvre, moralement bonne, devienne méritoire, c'est qu'elle soit libre. Il faut qu'elle soit un acte de notre libre volonté ; et, pour mériter ou démériter, dans l'état actuel de la nature déchue, la volonté doit jouir non seulement de la liberté de coaction, mais encore de la liberté de nécessité. Ce point a été défini par l'Eglise qui a condamné la proposition de Jansénius affirmant la doctrine contraire. La troisième proposition

condamnée est ainsi conçue : *Ad merendum et demerendum in statu naturæ lapsæ non requiritur libertas a necessitate sed sufficit libertas a coactione.* La nécessité de cette condition est évidente par elle-même. De même qu'il n'est pas possible qu'une mauvaise action, faite sans liberté, soit passible d'un châtiment, ainsi une bonne œuvre, sans liberté, ne saurait être digne d'une récompense. Dieu, il est vrai, peut accepter des actes involontaires, ou les ordonner à la vie éternelle, comme il a accepté le martyre des Saints Innocents ; mais il ne les accepte pas comme actes méritoires : il est le Seigneur souverain de la gloire ; il peut l'accorder à qui il veut, et comme il le veut.

La sainte Ecriture, lorsqu'elle parle de la dignité ou de la valeur d'une action, ce qui est bien la même chose que son mérite, indique clairement que ce mérite consiste dans le fait que l'agent ait pu transgresser, et qu'il n'a pas transgressé ; et qu'il ait pu faire le mal, et qu'il ne l'a pas fait. [1] Dieu a fait l'homme dès le commencement, et il l'a laissé dans la main de son propre conseil... Devant l'homme sont la vie et la mort, le bien et le mal ; il lui sera donné suivant ce qu'il aura choisi. » [2] Saint Paul dit à son tour : « Si je fais cette chose volontairement, j'en aurai une récompense. » [3] Ecoutons les paroles mêmes de notre divin Sauveur : « Si vous voulez entrer dans la vie éternelle, gardez les commandements..... Si vous voulez être parfait, allez, vendez ce que vous avez, et en donnez le prix aux pauvres, et vous aurez un trésor dans le ciel. » [4] Dieu nous a donc révélé dans ses saintes Ecritures

1 Eccl. XXIX. 10.
2 Eccl. XV. 14, 18.
3 1 Cor. IX., 17.
4 S. MAT. XIX. 17, 21.

que l'homme est doué du libre arbitre, parce que les préceptes divins ne lui seraient d'aucun profit, s'il n'avait pas la liberté d'observer les commandements, et de gagner par là les récompenses qui lui sont promises.

Observons, toutefois, que la liberté, présupposée pour le mérite, n'est pas nécessairement cette liberté imparfaite qui peut se porter indifféremment vers le mal ou vers le bien, du côté du vice ou du côté de la vertu. Dieu, l'exemplaire infiniment parfait de la véritable liberté, comme il l'est de toute perfection, n'a pas ce choix. En vertu de sa nature, il est essentiellement fixé dans l'amour du bien et l'horreur du mal. Pour lui, cesser de vouloir l'un ou de haïr l'autre, et cesser d'être Dieu, serait une seule et même chose. Sa liberté à lui est le choix entre les bonnes œuvres, entre les biens finis, parce que la volonté divine ne connaît absolument qu'une nécessité, celle d'aimer le bien souverainement parfait, c'est-à-dire, Dieu lui-même. Donc, le pouvoir qui est en nous de choisir entre le bien moral et son contraire, loin d'être l'essence de notre libre arbitre, n'en est qu'une triste imperfection ; mais non point cette liberté vraie qui est nécessaire pour qu'une œuvre devienne méritoire.

La liberté qui suffit pour qu'il y ait mérite, c'est donc la iberté qu'on appelle liberté d'exercice *(libertas exercitii,)* — c'est-à-dire, le pouvoir d'agir ou de ne pas agir, de choisir ntre des actes qui sont bons, ceux que nous devons faire, et eux que nous pouvons omettre. De sorte que si une personne tait confirmée dans le bien, au point de ne pouvoir pécher, ela ne l'empêcherait pas de mériter. Cette personne ne erait pas constamment dans la nécessité d'agir, et autre chose st de ne pas pécher, autre chose de ne pas faire le bien : ar conséquent, quand elle fait une bonne action, elle la

fait librement, parce qu'elle a le pouvoir de ne pas la faire. Le même principe s'applique à l'homme qui, entre deux actions à faire, choisit la meilleure, lors même qu'il est libre d'opter pour la moindre : c'est ce que les théologiens appellent la liberté de *spécification (libertas specificationis.)*

(c) L'acte doit procéder de la grâce.

(c) La troisième condition requise pour qu'une œuvre devienne méritoire, c'est qu'elle procède de la grâce, — c'est-à-dire, qu'elle soit surnaturelle. Les œuvres qui tendent à une rénumération surnaturelle doivent appartenir à l'ordre surnaturel ; en d'autres termes, il faut que ces œuvres soient des actes vitaux de la vie de la grâce. Si un acte ne procède pas de la grâce, il n'est pas salutaire ; encore moins est-il méritoire. Un tel acte pourrait appartenir à l'ordre de la nature, et comme tel, il ne saurait mériter une récompense surnaturelle.

A propos de cette condition, deux questions se présentent. La première est celle-ci : Le principe de la grâce habituelle suffit-il, ou une grâce actuelle est-elle toujours nécessaire ? Pour le moment, qu'il nous suffise de constater que l'opinion qui soutient la nécessité de la grâce actuelle, même lorsque l'âme est dans un état de grâce, est la plus commune et la plus probable. La seconde question demande si l'acte méritoire doit être surnaturel, non seulement quant au principe dont il procède, mais aussi quant à son motif, c'est-à-dire, si cet acte doit être accompli par un motif de foi, et non seulement d'après une raison purement naturelle. La raison principale pour affirmer que, afin d'être méritoire, il faut qu'une œuvre procède d'un motif de foi, c'est que la foi est regardée comme la racine et le fondement de toute

justification, non seulement de la première, mais de la seconde justification, ou de toute augmentation de la grâce sanctifiante, par conséquent, de tout mérite : ce qui ne serait pas vrai, si un acte fait d'après un motif purement rationnel ou humain était méritoire. A propos de ce raisonnement, nous pouvons faire remarquer que les textes de la Sainte Ecriture, qui prouvent que la foi est la racine et le fondement de la justification, ne vont pas jusqu'à établir la conclusion qu'on en tire avec la portée qu'on lui donne ici ; et il semblerait suffisant, pour qu'une œuvre soit élevée à l'ordre surnaturel, et à l'ordre du mérite, il semblerait suffisant, disons-nous, que cette œuvre procède de la grâce actuelle de Dieu. De plus, il y a une opinion, qui me paraît assez plausible, défendue par un certain nombre de graves auteurs, et qui affirme que tout acte moralement posé par un homme en état de grâce, est méritoire de la vie éternelle, parce que les œuvres de ce genre sont réellement bonnes, dès lors qu'elles sont faites en vertu de la grâce de Dieu, et qu'elles sont les œuvres des enfants adoptifs de Dieu.

Le docteur Murray de Maynooth dit à ce propos qu'il ne croit pas que cette controverse ait de fait et en réalité une grande importance. Il s'agit ici d'un homme qui est non seulement fidèle, mais qui est justifié, ou en état de grâce. Or, il est difficile et à peine possible qu'un homme, dans ces conditions, accomplissant une œuvre moralement bonne et d'après un bon motif, puisse le faire sans avoir l'idée de quelque motif inspiré par la foi, idée sinon actuelle, au moins virtuelle et d'une manière confuse, ce qui, de l'avis de tous, est suffisant pour le mérite d'un acte. Prenons un exemple : Si Pierre, qui est catholique et en état de grâce, dompte en lui les emportements de la colère et les excitations

de l'envie, parce qu'il se rend compte de ce qu'il y a d'inconvenant et de honteux dans ces vices, bien qu'il n'ait pas un motif de foi sur le moment, il agit réellement d'après un motif de ce genre, comme il le reconnaîtraît dans sa conscience et dans sa foi, s'il s'examinait lui-même. C'est pourquoi les auteurs qui soutiennent que le motif de foi est nécessaire pour qu'une action devienne méritoire, peuvent, sans se contredire, affirmer que toutes les œuvres moralement bonnes des justifiés sont méritoires, et surtout les œuvres de ces âmes justes qui vivent dans la piété et la dévotion.

(2) Conditions requises de la part de la personne.

(2) De la part de la personne qui mérite, deux conditions sont nécessaires *(a)* Il faut qu'elle soit dans l'état de la voie *(status viæ)* — c'est-à-dire, ici-bas sur la terre ; et *(b)* qu'elle soit en état de grâce pour arriver au mérite de condignité.

(a) Dans l'état de la voie.

(a) Etre dans l'état de la voie, dans la vie d'ici-bas, est une condition nécessaire : c'est le sentiment général de l'Eglise, fondé sur la Sainte Ecriture. Le monde futur est le lieu de la récompense, la demeure de la paix et du repos, tandis que le monde d'ici-bas est le lieu du travail et de la lutte. Le laps de temps fixé par Dieu pour l'épreuve et les combats une fois passé, il n'y a plus place pour le mérite. Notre divin Sauveur le déclare formellement dans les paroles bien connues par lesquelles il engage les hommes à apporter toute la diligence possible dans l'accomplissement de la tâche qui leur est assignée ici-bas : « La nuit viendra, dit-il, où personne ne peut agir. »[1] En d'autres termes, et selon le sens que les

1 S. Jean ix., 4.

interprètes ont vu dans ce texte : Lorsque la nuit aura étendu son voile de ténèbres sur l'homme, il ne lui sera plus possible de rien faire qui soit méritoire de la vie éternelle. C'est pour cela que l'Apôtre exhorte les Galates à mettre un grand empressement à une œuvre si importante : « Pendant que nous en avons le temps, faisons du bien à tous. »[1]

(*b*) *Il faut être en état de grâce.*

(*b*) L'état de grâce est nécessaire pour le mérite de condignité. Ecoutons Notre-Seigneur Jésus-Christ : « Demeurez en moi, et moi en vous : comme la branche de la vigne ne saurait porter de fruit d'elle-même, mais qu'il faut qu'elle demeure au cep ; ainsi vous ne pouvez porter aucun fruit, si vous ne demeurez en moi. Je suis le cep de la vigne, et vous êtes les branches. Celui qui demeure en moi, et en qui je demeure, porte beaucoup de fruits : car vous ne pouvez rien faire sans moi. »[2] La conséquence est rigoureuse : sans la grâce sanctifiante, nous ne pouvons produire aucun fruit méritoire. Bien plus, nous ne sommes pas dignes de la vie éternelle, si ce n'est en tant que nous sommes les héritiers, et, comme tels, capables de mérite. Les pécheurs ne peuvent pas être considérés comme les héritiers de la vie éternelle ; et, dans l'état de péché, ils ne peuvent par conséquent pas la mériter. C'est l'enseignement que nous donne saint Paul dans cette loi qu'il expose si clairement : « Puisque l'Esprit rend lui-même témoignage à notre esprit, que nous sommes enfants de Dieu. Si nous sommes enfants, nous sommes aussi héritiers, héritiers de Dieu, et cohéritiers du Christ ; pourvu

1 GAL. VI. 10. — Voy. *Principes de la Vie Religieuse*, par le Rév. P. F. C. DOYLE, O. S. B., p. 293.

2 S. JEAN, XV. 4, 5.

toutefois que nous souffrions avec lui, afin que nous soyons glorifiés avec lui. »[1]

Cette nécessité de l'état de grâce pour acquérir le vrai mérite, se prouve également par la condamnation des propositions de Baïus, qui, avec Jansénius, renouvelait les erreurs des prétendus Réformateurs du XVI[e] siècle ; et qui donna même plus qu'eux dans le pélagianisme, au sujet de l'état actuel de l'homme et de ses droits à la vie éternelle. Voici le sens de ces propositions de Baïus sur ces points de doctrine, et que l'Eglise a formellement condamnées. Je les tire du *Manuel de Théologie Catholique.*

(1) « La vocation à la vie éternelle ne peut pas être une adoption gratuite, et les moyens nécessaires pour atteindre cette fin, accordés à la créature, ne peuvent pas être une élévation gratuite de sa nature, mais plutôt un privilège dû à sa nature.

(2) « Pour mériter la vie éternelle, il n'est pas nécessaire que la créature soit en possession d'un état plus élevé, en harmonie avec l'excellence de la récompense à mériter, puisque le mérite dépend seulement de la valeur morale des œuvres accomplies, — c'est-à-dire, de leur accomplissement en obéissance à la loi.

(3) « D'où il suit que les œuvres méritoires ne sont pas, soit en elles-mêmes, soit dans leur bonté morale, le fruit d'une grâce divine librement accordée. Quoique la puissance et les moyens nécessaires pour accomplir ces actes soient un don du Saint-Esprit, néanmoins, les œuvres sont dues à la nature et sont le propre de la nature. Bien plus, les œuvres méritoires tirent leur mérite d'une loi naturelle et non de la

1 Rom. viii. 16, 17.

condescendance divine ; conséquemment, la vie éternelle n'est qu'une récompense, et non pas en même temps une grâce.

(4) « Il n'y a pas d'autre bonté morale que celle qui mérite la vie éternelle ; il n'y a pas d'autre amour du Créateur que l'amour de la charité, qui tend à la vie éternelle dans la vision de Dieu. Le culte de Dieu par la foi, l'espérance et la charité, n'est pas l'objet d'une vocation spéciale surnaturelle; elle n'est que la forme essentielle de toute morale. »

Enfin, Baïus prétendait que toute morale consiste essentiellement dans l'amour de Dieu, de sorte qu'aucun acte n'est un acte moral, s'il n'est pas animé par l'amour de Dieu. En un mot, Baïus niait toute élévation de la créature au-dessus de son état et de son rang nécessaires, et au-dessus de ses puissances naturelles.

Les auteurs du *Manuel de Théologie Catholique*, après avoir exposé les propositions que je viens de relater, tirent de leur condamnation une conclusion aussi rigoureuse que légitime :

« La condamnation des erreurs que nous venons de mentionner, et que Jansénius a si laborieusement exposées, contient et l'approbation formelle en chacun de ses points, le la doctrine qu'elles attaquaient, à savoir, que la destinée ictuelle et les privilèges des créatures sont réellement surnaurels, que la grâce habituelle est vraiment un état surnaturel, lans lequel, la créature, enfant par adoption de ce Dieu, qui laigne s'abaisser au point de vivre dans sa créature comme ans son temple, devient participante de la nature divine, et e trouve ainsi élevée à la dignité, à la gloire, et à la sainteté ivine ; au lieu que, en raison de sa nature seule, la créature, est vrai, serait appelée, et pourrait parvenir à une certaine

béatitude et à une certaine morale, mais béatitude et morale bien inférieures à celles qui sont le fruit de la grâce élevant la créature. »[1]

Saint Pie V a condamné les propositions de Baïus dans la Bulle *Ex Omnibus afflictionibus*, en 1567; Grégoire XIII, dans la Bulle *Provisionis nostræ*, en 1579; et Urbain VIII, dans la Bulle *In eminenti*, en 1641, qui contient la première condamnation de l'*Augustinus* de Jansénius.

Ajoutons que la condamnation de ces mêmes erreurs est une déclaration formelle et une entière confirmation de la doctrine catholique qui enseigne la nécessité de l'état de grâce pour mériter de condignité la vie éternelle.

4. LA PROMESSE DE DIEU EST NÉCESSAIRE POUR LE MÉRITE.

4. Du côté de Dieu, une condition est nécessaire pour le mérite; c'est qu'il veuille bien accepter l'œuvre comme méritoire; en d'autres termes, et selon l'expression généralement usitée, il faut qu'il y ait de la part de Dieu promesse d'une récompense. Il est incontestable que la vie éternelle nous est promise comme la récompense de nos bonnes œuvres d'ici-bas, comme nous le verrons quand nous aborderons ce sujet du mérite. La question dont il s'agit ici, c'est de savoir si la promesse divine est nécessaire pour que nos œuvres puissent revêtir un mérite de condignité, — dans le sens que Dieu serait tenu de nous accorder la récompense. Il semble absolument certain que cette promesse est nécessaire. « Même de nos semblables, nous ne pouvons pas, en stricte justice, réclamer une récompense pour des services rendus, s'ils ne se sont pas engagés expressément, ou tout au

1 *Manuel de Théologie Catholique*, vol. 1. p. p. 440, 441.

moins implicitement à rémunérer de tels services. Nos services ne peuvent absolument procurer à Dieu aucun avantage, puisque notre vie elle-même, avec tous ses événements si multiples, n'est autre chose qu'un don de sa libéralité. Nous sommes des serviteurs inutiles ; nous n'avons fait tout simplement que ce qu'une foule d'obligations nous imposaient de faire. En fait de mérite, Dieu n'est lié envers nous que par ses promesses et ses décrets, qu'il observe aussi fidèlement que les lois établies pour régir l'ordre naturel de l'univers. »[1]

Supposé la promesse de Dieu, peut-on dire qu'il est tenu en justice de nous accorder la récompense promise ? Quelques mots suffiront pour indiquer la réponse plausible qu'on peut faire à cette question. Dieu n'est tenu, et ne saurait être tenu envers aucune créature, par un titre quelconque de justice commutative, ou distributive, ou légale. Toutefois, si Dieu promet ; alors, il est tenu d'être fidèle à sa promesse ; mais il n'est lié qu'envers lui-même et à cause de la fidélité qu'il se doit. Il est juste et raisonnable ; il est même essentiel à la perfection de Dieu qu'il soit fidèle à ses promesses. Si, par impossible, nous supposons que la promesse n'a pas été accomplie, aucun droit n'est violé chez la créature ; et, celle-ci n'aurait aucun titre à invoquer contre Dieu.

5. CONSIDÉRATIONS SUR LA VALEUR DES ŒUVRES MÉRITOIRES.

5. Différentes considérations peuvent nous aider à apprécier la valeur et la dignité d'une œuvre méritoire. (1) Cette

1 *Manuel de Théologie Catholique*, vol. II, p. 257.

valeur ressort de l'œuvre elle-même en tant qu'elle procède du don de la grâce, qui nous excite et nous meut : c'est l'œuvre que Dieu opère en nous avec notre coopération. (2) Elle se tire de la dignité de l'agent, qui est un homme saint, un ami de Dieu, et bien plus encore, l'enfant adoptif de Dieu. (3) De la dignité même de Dieu, qui a promis, et qui accorde la récompense ; de Dieu dont la fidélité à ses promesses est non seulement infinie, mais qui rémunère d'une manière digne du Souverain Maître de toutes choses, digne du Seigneur infiniment riche, infiniment puissant, et infiniment généreux. (4) De la dignité de Jésus-Christ, Dieu et Homme, dont les mérites sont d'un prix infini ; qui non seulement nous a mérité la grâce et la gloire, mais qui nous a encore acquis le pouvoir de mériter cette grâce et cette gloire par nos bonnes œuvres. Toutes ces considérations, la dernière tout particulièrement, constituent la valeur et le prix d'une œuvre méritoire.

Sous ce dernier titre, nos mérites reçoivent une dignité toute spéciale ; de sorte que l'acte accompli par la grâce du Sauveur a plus de prix que le même acte fait dans un autre ordre, mais en vertu d'une grâce qui ne proviendrait pas des mérites de Jésus-Christ. Plusieurs raisons autorisent cette affirmation : (1) En raison de leur union avec le Christ, leur Chef, les fidèles sont revêtus d'une dignité spéciale et extraordinaire, en vertu de laquelle ils plaisent à Dieu, non seulement en leur qualité d'enfants d'adoption, mais encore de frères de Jésus-Christ, qui est l'aimé de prédilection par conséquent, dans les fidèles et dans leurs œuvres, c'es le Christ lui-même que Dieu aime. (2) L'union avec le Chris fait qu'il se trouve dans nos œuvres un plus puissant moti de justice ; parce que, en un certain sens, la promesse d

Dieu ne nous est pas faite d'une manière absolument gratuite, mais en raison des mérites du Sauveur, qui nous a acquis cette récompense en toute rigueur de justice, *(ex toto rigore justitiæ).* Nos œuvres, par conséquent, en tant qu'elles dépendent des mérites de Jésus-Christ, ont un titre plus rigoureux à leur récompense. (3) Le Christ offre nos œuvres à son Père ; pour ce motif, le Père les accueille avec plus de bienveillance ; il les récompense selon ses promesses, et selon la valeur et le prix que leur communiquent les mérites de son divin Fils.





CHAPITRE IV

Le Mérite dans ses rapports avec la Grace et la Charité.

I. DE LA NÉCESSITÉ DE LA GRACE ACTUELLE POUR LE MÉRITE.

1. C'est l'enseignement de l'Eglise que, sans la grâce, il n'y a point de mérite surnaturel. Nous l'avons démontré dans le chapitre précédent, lorsque nous avons parlé des conditions générales qu'assignent au mérite toutes les écoles, comme tous les auteurs de théologie. Il nous reste, toutefois, à examiner un point qui n'est pas sans importance : une grâce actuelle, spéciale, est-elle nécessaire pour que toute œuvre du justifié soit méritoire ; ou, pour qu'il y ait mérite réel, est-il suffisant que les œuvres soient accomplies par un homme en état de grâce, agissant sous la motion générale de Dieu, en vertu des habitudes infuses qui accompagnent la grâce ?

Il ne saurait y avoir aucun doute sur la nécessité d'une grâce actuelle, spéciale, pour que le juste puisse éviter tous les péchés véniels pendant longtemps, observer tous les commandements de Dieu, surmonter les tentations graves, et persévérer jusqu'à la fin. Nul ne suppose que le justifié soit capable de vivre très longtemps dans la pratique de la vertu, beaucoup moins qu'il le puisse toujours, sans les grâces particulières, par lesquelles le Saint-Esprit éclaire l'esprit et meut la volonté ; mais que ce secours particulier soit nécessaire pour que deviennent méritoires tous nos actes ordinaires, ou tous les actes de piété qu'accomplit le justifié ; c'est ce que nous allons examiner.

2. LA GRACE ACTUELLE N'EST PAS NÉCESSAIRE POUR QUE TOUS LES ACTES DU JUSTIFIÉ SOIENT MÉRITOIRES.

2. Billuart, l'un des meilleurs interprêtes de saint Thomas, résout, il me semble, d'une manière satisfaisante, cette question difficile. « Pour le justifié, dit-il, qui a la grâce habituelle et les vertus infuses qui l'accompagnent, la motion générale de Dieu, l'Auteur surnaturel, est nécessaire pour que tous ses actes de piété soient méritoires, et suffit au moins pour quelques-uns. On peut dire, en un certain sens, que cette motion est actuelle et gratuite ; mais pour que le justifié puisse persévérer longtemps dans des actes de ce genre, il est nécessaire que vienne s'y ajouter une grâce spéciale. Il est absolument inutile d'apporter des preuves pour démontrer la nécessité de cette motion générale de Dieu ; toute créature, en effet, corporelle ou spirituelle, dépend de Dieu comme de sa cause première, et ne peut se mouvoir ou agir sans une impulsion générale de sa part. De

même que les puissances naturelles, l'intelligence et la volonté, même lorsqu'elles sont revêtues des vertus acquises qui donnent le pouvoir de poser des actes moralement bons, ont besoin que la motion générale de Dieu, l'Auteur naturel, vienne les mouvoir et les exciter pour qu'elles puissent actuellement poser ces actes ; ainsi, ces mêmes puissances, informées par la grâce et les vertus infuses, qu donnent le *pouvoir* de faire les actes surnaturels, ont besoir de cette même motion générale de Dieu, l'Auteur surnaturel pour accomplir *actuellement* ces actes surnaturels. »

Pour prouver sa proposition, savoir que cette motion générale de Dieu suffit pour quelques actes de piété, Billuar raisonne ainsi qu'il suit : « La grâce sanctifiante et les vertus infuses qui lui sont inhérentes ont le même rapport aux actes surnaturels que la nature et les facultés naturelles aux actions naturelles ; or, la nature, même la nature déchue, est capable de faire des œuvres moralement bonnes en vertu du concours général de Dieu, sans que vienne s'y ajouter une grâce particulière ; par conséquent, la grâce et les vertu infuses, avec l'aide de la seule motion générale de Dieu rendent l'homme capable d'accomplir quelques actes sur naturels. »

Le même auteur poursuit ses explications en montran clairement dans quel sens on peut dire que cette motion es spéciale et gratuite : « C'est une loi générale de la Providenc divine que tout être soit mû par Dieu suivant sa nature et s condition. Dès lors, de même que le concours général d l'ordre naturel est dû à la nature non régénérée relativemer à un bien naturel ; ainsi le concours général de l'ordre su naturel est dû à la nature régénérée par la grâce et les vertu en vue d'un bien surnaturel. Cependant, puisque, mêm

élevée par la grâce et les vertus infuses, la nature est faible et inconstante, ce concours général lui est dû pour qu'elle puisse devenir capable de choisir quelquefois, non pas toujours et sans interruption, les actes propres à sa condition. C'est pourquoi, lorsque ce concours est accordé à tel individu en particulier, plutôt qu'à tel autre, on peut dire qu'il lui est conféré comme une grâce spéciale. Ce qui nous autorise à faire observer que ce concours général, considéré relativement à la nature élevée, n'est ni gratuit, ni particulier. Il n'est pas gratuit, parce qu'il est en quelque sorte dû à la nature ainsi disposée ; il n'est pas particulier, parce qu'il est communiqué conformément aux lois de la providence surnaturelle, qui, parfois, incitent l'inconstante nature à un bien en proportion avec ses dispositions, et qui, parfois, lui permettent de défaillir.

« Mais, considérée au point de vue de tel justifié, auquel elle est accordée plutôt qu'à tel autre, on peut dire que la motion est spéciale et gratuite, parce que, lors même que la nature élevée demande en elle-même à être incitée au bien surnaturel, tel homme, cependant, ne peut pas la demander plutôt que tel autre ; et, le fait que celui-ci est incité à un bien dont celui-là est privé, et dont le premier aurait pu également être privé sans cette motion, est dû à une assistance spéciale et gratuite ; et, dans ce sens, on peut dire que la motion est spéciale et gratuite.

3. LA GRACE ACTUELLE EST NÉCESSAIRE POUR PERSÉVÉRER LONGTEMPS DANS CES ACTES.

3. « Pour que le justifié persévère un long espace de temps dans des actes de ce genre, il est nécessaire qu'une grâce spéciale vienne s'ajouter à la grâce habituelle. La

raison doit en être attribuée à la faiblesse de la chair et à l'ignorance de l'esprit, qui subsistent même dans l'homme justifié. Au milieu des luttes et des tentations de la vie, à travers de si profondes ténèbres, il lui est très difficile de persévérer longtemps dans la pratique des œuvres surnaturelles, si les dons et les puissances, dont il est déjà enrichi, ne sont pas fortifiés et aidés par une grâce spéciale. Alors, la libre volonté est sujette à changer facilement; et, ce défaut n'est pas écarté par la grâce habituelle de la vie présente. Il n'appartient pas à la puissance de la libre volonté, même aidée de la grâce, de se maintenir immuable dans la pratique du bien, quoiqu'il soit toujours en son pouvoir de choisir tel ou tel bien en particulier. Très souvent il arrive que le choix, mais non l'exécution, est en notre pouvoir ; et, dès lors, il est nécessaire qu'une grâce spéciale vienne s'ajouter en nous, pour que nous soyons capables de persévérer longtemps dans le bien. »[1]

Cet enseignement s'appuie également sur l'autorité des Conciles de l'Eglise. Le second Concile d'Orange, can. 10, a porté cette définition : « Celui qui est né de nouveau et le justifié, pour parvenir à une bonne fin et persévérer dans le bien, ont constamment besoin d'implorer le secours de Dieu. » D'où nous pouvons conclure qu'une grâce spéciale est nécessaire pour persévérer longtemps, comme aussi pour la persévérance finale. Le Concile de Trente,[2] parlant très longuement de la persévérance, dit anathème à quiconque oserait prétendre que « le justifié est capable, sans un secours spécial de Dieu, de persévérer dans la justice qu'il a reçue ; ou que, avec ce secours, il n'est pas capable de persévérer. »

1 BILLUART, *De Gratia*, Diss. III., art. IX,

2 Sess. VI., can. 22.

4. LES ŒUVRES AINSI ACCOMPLIES PAR LE JUSTIFIÉ SONT MÉRITOIRES.

4. La doctrine que nous venons d'exposer, nous amène à cette conclusion, que rien ne saurait empêcher ces œuvres, accomplies par l'homme en état de grâce, d'être méritoires au plein sens du mot. Nous retrouvons dans ces actes toutes les conditions pour le mérite, sans supposer pour chacun d'eux une grâce actuelle spéciale.

Lorsque l'âme est informée par la grâce et les vertus infuses, elle a en elle un principe, un germe d'action supérieure aux secours passagers de la grâce actuelle. Tout ce que les Ecritures, les Pères et les Conciles ont enseigné sur la nécessité de la grâce pour les œuvres saintes et surnaturelles, doit s'entendre de la grâce actuelle; mais dans le juste, les habitudes infuses suppléent abondamment aux secours passagers, qui sont nécessaires pour rendre le pécheur capable de poser des actes semblables. En outre, les vertus nous sont données pour nous mettre à même d'agir co-naturellement dans l'ordre divin ; et, nous ne devons point perdre de vue le sens exact de cette expression. Un homme agit co-naturellement, lorsqu'il a en lui-même, d'une manière intrinsèque et permanente le principe entier, le germe complet de son acte. Avec la grâce actuelle, il n'agit pas co-naturellement, parce que le principe qui rend son acte salutaire, lui vient d'une influence externe et transitoire.

En conformité avec cette doctrine, nous pouvons affirmer que toutes les bonnes œuvres d'une personne justifiée, non seulement celles qui se rapportent immédiatement à Dieu, mais aussi les œuvres les plus minimes et les plus humbles, dépendent de la grâce, et peuvent en toute vérité être appelées des dons de Dieu. Il en est ainsi, parce que ces

œuvres sont le fruit d'une âme sanctifiée par la grâce, et par l'inhabitation du Saint-Esprit, d'une volonté dans laquelle, comme une reine, domine la charité, et qui opère en vertu de la force des dons surnaturels et des vertus divinement infuses. Que faut-il de plus pour légitimer toutes les exigences de l'enseignement catholique sur le mérite dans ses rapports à la grâce de Dieu ?

5. LES RAPPORTS DU MÉRITE AVEC LA CHARITÉ.

5. Venons-en à l'étude des rapports du mérite avec la charité. En exposant la grave et importante question qui naît de ces rapports du mérite avec la charité, il nous faut distinguer avec soin les choses qui sont certaines de celles qui restent l'objet de la controverse. Il est certain, en premier lieu, que l'habitude de la charité est nécessaire pour le mérite, parce que la charité est inséparable de la grâce ; et, la grâce sanctifiante est une des conditions essentielles du mérite. Secondement, il est certain que les actes inspirés par la vertu de charité sont intrinsèquement et de leur propre nature particulièrement méritoires ; parce que, de toutes les actions, ce sont les plus parfaites et les plus agréables à Dieu. Mais l'opinion qui prétend que ces actes seuls sont méritoires, n'a suivant Suarez, rien de plausible, et doit rigoureusement être rejetée. Ce même auteur ajoute que rien ne l'autorise, pas plus dans l'Ecriture sainte et les Pères que dans la raison ; et, on peut affirmer qu'elle n'a pas la moindre apparence de probabilité, et pas ombre de piété. Pesch dit que l'Eglise a condamné la doctrine qui prétend que seul est méritoire l'acte qui procède de la charité.[1] En troisième lieu, il est certain, et c'est un point unanimement admis, que

1 *Prælect.* L. III., *De Excellentia Charitatis.*

les actes des autres vertus, pour devenir méritoires, n'ont pas besoin d'être *commandés* par la charité actuelle; mais qu'il suffit qu'un acte de charité, une fois virtuellement accompli, informe les autres actes. Mais la grande question qui se pose parmi les théologiens est de savoir, si, même cette influence de la charité est nécessaire pour que tous les actes des autres vertus soient méritoires.

6. TOUTE ŒUVRE DU JUSTIFIÉ, POUR ÊTRE MÉRITOIRE, N'A PAS BESOIN D'ÊTRE ORDONNÉE PAR LA CHARITÉ.

6. Pour résoudre cette question, je n'hésite pas à affirmer carrément que je considère comme vraie l'opinion qui soutient que tous les actes surnaturels de l'homme juste, qu'ils soient actuellement ou virtuellement ordonnés par la charité, sont méritoires de la récompense essentielle du ciel. D'après l'enseignement du Concile de Trente, [1] pour que nos œuvres deviennent méritoires de la vie éternelle, il est nécessaire, et il suffit, qu'elles soient surnaturellement bonnes ou vertueuses; qu'elles soient accomplies par une personne en état de grâce; et que cette personne meure dans l'état de grâce: cette dernière condition étant nécessaire pour parvenir à la possession actuelle du ciel. Or, on peut être justifié, en d'autres termes, on peut recouvrer l'état de grâce par le sacrement de pénitence, avec, seulement, l'attrition et sans un acte de charité théologique. Si l'homme, qui est dans ce cas, avait à poser des actes d'autres vertus, après qu'il a été justifié et avant de faire un acte de charité, il mériterait

1 Sess., VI, c. XVI et can. 32.

une récompense céleste, lors-même qu'il n'aurait produit aucun acte de charité théologique, aucun acte, en conséquence, actuellement ou virtuellement ordonné par la charité.

Dès lors, quiconque voudrait affirmer que tout acte d'un justifié, pour devenir méritoire, devrait être ordonné par la charité, semblerait ajouter une condition nouvelle à celles qu'exige le Concile de Trente, et il n'a aucun droit de le faire ; on peut dire qu'il enseignerait à l'encontre du saint Concile, que toute œuvre surnaturelle de l'homme juste ne mérite pas la vie éternelle. S'il allait jusqu'à prétendre qu'aucune œuvre n'est surnaturellement bonne ou honnête, si elle n'est ordonnée par la charité, il avancerait une affirmation manifestement fausse. Les actes de foi et d'espérance sont toujours surnaturellement bons et vertueux ; et lorsque c'est un homme en état de grâce qui les produit, ils sont certainement méritoires. Le Concile de Trente enseigne, en effet, que, supposé la justification, ou l'état de grâce, et la bonté morale de l'œuvre, rien de plus n'est nécessaire pour mériter véritablement la vie éternelle. Par conséquent, lorsque l'agent est en état de grâce et de charité habituelle, chacune de ces œuvres est digne d'une récompense surnaturelle, et aucune autre action de la charité n'est nécessaire pour que les autres vertus aient leur perfection essentielle relativement à notre fin dernière. Voilà pourquoi Suarez dit « qu'aucune autre influence de la charité n'est nécessaire pour informer les autres vertus, sinon celles qui constituent l'homme dans l'amitié de Dieu.» Quiconque, ami de Dieu, accomplit de bonnes œuvres, plaît à Dieu, et mérite une rémunération.

7. LA CHARITÉ ORDONNE LES AUTRES VERTUS A LEUR FIN DERNIÈRE.

7. L'opinion que nous adoptons ainsi démontrée et établie, poursuivons nos explications sur la part ou le rôle de la charité comme forme des autres vertus, et sur la manière dont on peut dire qu'elle les ordonne à la fin suprême. Par le fait que la charité est présente dans l'âme, on peut vraiment dire que toutes les actions surnaturelles du justifié sont ordonnées à la fin de la charité. Toutes les œuvres surnaturelles procèdent de la foi, et ont pour but une fin surnaturelle ; tout mouvement de la volonté tendant à une fin surnaturelle est, en quelque sorte, un commencement de charité ; et, dans le juste, procède d'une vertu qui a ses racines dans la charité. Par conséquent, le juste qui veut vivre sagement, veut ce qui est agréable à Dieu, veut ce qui glorifie Dieu, et, dans ce sens, veut ce que demande la charité ; et ainsi, il y a toujours, de la part de l'œuvre accomplie, un rapport vers l'objet et la fin de la charité, bien que ce rapport ne soit pas explicite du côté de l'agent en vertu d'un acte de charité présent ou passé. Par conséquent, outre le rapport à la fin dernière, pris du côté de son état surnaturel, dans l'homme qui a la charité, il y a aussi un rapport à la fin dernière pris du côté de la bonne œuvre accomplie ; mais il n'y a pas nécessairement un rapport explicite à la fin dernière de la part de l'agent. Je dis pas *nécessairement* ; c'est-à-dire que ce rapport explicite n'est pas requis pour que l'œuvre soit salutaire et méritoire de la vie éternelle. Quant au reste, rappelons-nous bien toujours que plus un acte reçoit l'influence de la charité, meilleur il est. C'est dans le sens où nous l'expliquons ici, qu'on peut dire

que la charité est la forme des autres vertus ; parce que toutes les autres vertus, de leur nature propre, ont un rapport, ou sont ordonnées à la fin suprême de l'homme.

8. LA CHARITÉ PEUT ÉLEVER LES ACTES DES AUTRES VERTUS ET LES FAIRE SIENS.

8. Jusqu'à présent, nous avons essayé de voir en quel sens la charité théologique est nécessaire, et en quel sens elle ne l'est pas, pour que les actes des autres vertus puissent devenir surnaturellement parfaits et méritoires. Il nous reste à ajouter une autre réflexion qui portera sur une certaine nécessité de la charité, dans son rapport aux actes des vertus ; nécessité qui provient, non de l'imperfection des autres vertus, mais de la perfection de la charité. Voici le point en question : L'homme est tenu de faire quelquefois un acte de charité théologale. Mais un acte de charité est tel de sa nature, s'il rapporte tout notre être et toutes nos œuvres à Dieu, aimé pour lui-même. Le précepte de la charité est que nous aimions Dieu de tout notre cœur, de toute notre âme, de tout notre esprit, et de toutes nos forces ; ce précepte signifie que toutes choses doivent êtres rapportées à Dieu : dès lors, un homme ne peut pas l'observer s'il ne rapporte pas tout à Dieu. Cette offrande de tous nos actes à Dieu, aimé pour lui-même, et qui doit être renouvelée de temps en temps, subsiste aussi longtemps qu'elle n'a pas été formellement ou implicitement révoquée ; et si elle l'a été, elle doit être réitérée par un nouvel acte de charité. En conséquence, quoique tout acte de vertu, pour devenir méritoire de la vie éternelle, n'ait pas besoin d'être commandé par la charité ; néanmoins, l'habitude de charité ne peut être longtemps en

une personne sans passer en acte, et rapporter tous les autres actes à son objet propre et à sa fin.

Par conséquent, au sujet de la charité et des autres vertus, relativement au mérite, nous pouvons poser les conclusions suivantes :

(1) La charité habituelle — (et la grâce sanctifiante) est le fondement et la racine de tout mérite, parce que, par elle, les actes des autres vertus deviennent dignes d'une récompense céleste ; et, le degré ou la valeur de cette rémunération céleste sera en proportion du degré ou de l'intensité de la charité (et de la grâce.) Mais, parce que les autres vertus, de leur nature, s'exercent à propos de choses pénibles et difficiles, elles ont une certaine bonté accidentelle qui leur est propre ; et, dès lors, leur est due une récompense accidentelle correspondante.

(2) Le mouvement vers la fin dernière, qui est la jouissance de Dieu, est un acte propre à la charité. A cette tendance correspond l'obtention de la fin ou de la rémunération suprême. Les autres actes tendent à la fin dernière pour autant qu'ils impliquent l'amour de quelque bien moral, et, conséquemment, l'amour implicite ou indirect du Bien suprême qui est Dieu. Et, comme, en cela, tout acte vertueux tend à la fin de la charité, on peut dire, dans un sens large, que ces actes sont commandés par la charité ; ainsi, à ces actes appartient d'une manière secondaire l'obtention de la fin dernière et de la céleste rémunération. Ecoutons saint Thomas : « On dit que toute vertu ou puissance inférieure se meut au commandement de la supérieure, par suite du fait que l'acte de l'inférieure est ordonné à la fin de la supérieure ; d'où il suit que, puisque toutes les autres vertus sont ordonnées à la fin de la charité, celle-ci commande les actes

de toutes les autres. » Dans ce sens, par exemple, on dit que la sienne, est méritoire, si elle se rapporte à la fin de la charité, c'est-à-dire, si elle a en vue l'honneur de Dieu et le bien du prochain. Donc le mérite de la vie éternelle appartient premièrement à la charité, et secondairement aux autres vertus, selon que leurs actes sont commandés par la charité, dans le sens que nous avons expliqué.

De même que dans cette vie, toujours d'après l'explication donnée plus haut, le mérite vient premièrement de la charité, et secondairement des autres vertus, ainsi, dans la béatitude céleste, la volonté est unie à Dieu, sa fin suprême, premièrement par la charité, mais secondairement par les autres vertus, parce que celles-ci s'occupent de ce bien qui glorifie Dieu. [1]

9. Mgr ULLATHORNE SUR LA CHARITÉ DANS SON RAPPORT AVEC LES AUTRES VERTUS.

9. Qu'il me soit permis de terminer ce chapitre par la citation à ce sujet d'un passage emprunté à l'ouvrage de Monseigneur Ullathorne : « *Le Fondement des Vertus chrétiennes* » Voici comment il parle de la charité :

« L'amour de Dieu est la vertu souveraine ; toutes les autres vertus sont ses servantes ; sous son empire et grâce à son influence, toutes grandissent en puissance et en dignité. Dans l'organisation de l'âme en vue d'en faire le temple de Dieu, l'amour est le principal architecte ; les autres vertus lui obéissent et lui prêtent leur concours : la foi tient le flambeau et montre la place propice ; la prudence dirige le

1 Voy. Pesch., *Prælectiones : De Excellentia charitatis*, d'où sont principalement tirées les explications que nous venons de donner.

travail ; la force l'édifie ; mais la charité y préside en reine. »

« Comme toutes les vertus, quel que soit leur objet, peuvent être dirigées vers Dieu, leur principal motif et leur dernière fin, toutes peuvent aussi être commandées et gouvernées par l'amour de Dieu. C'est ainsi que chacune des vertus peut être élevée à la dignité et à l'excellence de vertu divine en acceptant son motif; et, celle qui ne va pas au-delà d'une vertu naturelle, lorsqu'elle agit d'après des motifs naturels, peut s'élever à la sublimité surnaturelle, quand, sous l'influence de la grâce, elle s'attache un motif divin. « L'intention est le reflet de l'âme, dit saint Bernard, et une intention différente constitue un acte d'une autre nature. » « Une action est vraiment excellente, dit saint Augustin, lorsque l'intention de l'agent porte l'empreinte de cette pierre de touche qui est l'amour de Dieu, et que, dans son va et vient, elle ne cesse de se fixer dans la charité. » Quelle perte prodigieuse pour les vertus, lorsqu'on leur permet de s'arrêter à de vils motifs et à des intentions indignes, quand on pourrait si bien les appuyer sur les plus nobles motifs ! Plus sublime est le motif, plus près de Dieu se trouve portée l'âme ; et cela est vrai même quand il s'agit des moindres occupations. »

« Comme la charité donne la vie aux autres vertus et les groupe dans une admirable unité ! Nous en serons convaincus, si nous voulons considérer que la grâce de la justification ou de la charité, (je devrais dire de la justification par la charité), est infuse dans l'essence de l'âme, et en pénètre ainsi toutes les puissances. Saint Augustin a donc bien raison de dire que tout mouvement juste de l'âme procède d'un juste amour ; et que, pour cette raison, Notre-Seigneur a résumé toutes les vertus qui nous sont imposées

dans l'amour de Dieu et du prochain. Que cet amour s'exerce par toutes les puissances et toutes les facultés de l'âme, c'est l'enseignement manifeste de l'Evangile, comme nous le voyons dans le précepte : « Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur, de toute votre âme, de tout votre esprit, et de toutes vos forces. » [1] Saint Paul nous montre comment la charité revêt, pour ainsi dire, toutes les autres vertus, et opère en elles, lorsqu'il s'écrie en termes si admirables : « La charité est patiente ; elle est douce et bienfaisante; la charité n'est point envieuse ; elle n'est point téméraire et précipitée; elle ne s'enfle point ; elle n'est point ambitieuse ; elle ne cherche point ses propres intérêts ; elle ne se pique point et ne s'aigrit point ; elle n'a point de mauvais soupçons; elle ne se réjouit point de l'injustice, mais elle se réjouit de la vérité ; elle supporte tout ; elle croit tout ; elle espère tout ; elle souffre tout. » [2] Ainsi toutes les vertus travaillent à leur fin dernière en Dieu, par la grâce et sous l'inspiration de la charité. » [3]

1 S. MARC XII. 30.
2 I COR. XII.. 4-7.
3 *Sur la Nature de la Vertu Chrétienne,* L. II. p. 42 et s.





CHAPITRE V

Objet du Mérite de condignité.

I. EXPOSITION ET PREUVES DE LA DOCTRINE SUR L'OBJET DU MÉRITE.

1. En abordant l'objet du mérite, il est nécessaire de nous reporter encore une fois au canon du Concile de Trente qui définit cet enseignement : « Si quelqu'un ose dire que les bonnes œuvres des justifiés sont les dons de Dieu, de telle sorte qu'elles ne sont pas aussi les réels mérites du juste ; ou que le juste, en vertu des bonnes œuvres qu'il accomplit par la grâce de Dieu et les mérites du Christ, dont il est le membre vivant, ne mérite pas vraiment un accroissement de la grâce, la vie éternelle, et, s'il meurt en état de grâce, la possession de la vie éternelle et une augmentation de gloire, qu'il soit anathème. » [1]

1 Conc. Trid., Sess. VI., Can. 32.

Il est donc de foi que le justifié peut mériter de condignité (1) une augmentation de grâce, (2) de gloire, (3) la possession de la gloire, et, (4) s'il meurt en état de grâce, une augmentation de gloire. Comme les mêmes textes sacrés s'appliquent à l'accroissement de la grâce et à l'accroissement de la gloire, nous pouvons en même temps prouver l'un et l'autre.

L'augmentation de la grâce et de la gloire est l'objet du mérite. Nous voyons que l'Ecriture exhorte très fréquemment les fidèles à se sanctifier de plus en plus par les bonnes œuvres. « Et, ainsi ayant été affranchis du péché, vous êtes devenus esclaves de la justice. Je parle humainement, à cause de la faiblesse de votre chair. Comme donc vous avez fait servir les membres de votre corps à l'impureté et à l'injustice, pour commettre l'iniquité, faites-les servir maintenant à la justice pour la sanctification. »[1] A propos des œuvres de miséricorde, le grand Apôtre dit que Dieu « fera croître de plus en plus les fruits de votre justice, afin que vous soyez riches en toutes choses, que vous abondiez en toute sincère générosité, laquelle opère par nous des actions de grâces à Dieu. »[2] Ailleurs, saint Paul a des expressions tout aussi claires : « Mais que, pratiquant la vérité par la charité, nous croissions en toutes choses dans le Christ, qui est notre chef et notre tête. »[3]

Que l'homme en état de grâce mérite par ses bonnes œuvres une augmentation de gloire, c'est ce que nous montrent les passages de nos saints Livres où nous voyons

1 Rom. VI. 18, 19.
2 2 Cor. IX. 10, 11.
3 Ephes. IV. 15.

que la gloire des élus n'est pas égale pour tous. Par exemple, ces paroles du Sauveur : « Le Fils de l'homme viendra dans la gloire de son Père, avec ses anges, et alors il rendra à chacun selon ses œuvres. »[1]

Nous en voyons également une preuve dans la parabole des pièces d'argent, que nous lisons dans l'Evangile de saint Luc.[2] Citons ces autres paroles de saint Paul : « Celui donc qui plante et celui qui arrose, sont une seule chose : et chacun recevra sa récompense particulière selon son travail. »[3] Et encore ce texte non moins formel du même Apôtre : « Or, je vous avertis que celui qui sème peu moissonnera peu ; et que celui qui sème avec abondance moissonnera aussi avec abondance. »[4]

Du fait que les bonnes œuvres méritent une augmentation de gloire, il nous est pleinement permis de conclure qu'elles méritent aussi un accroissement de grâce. Plus haut est le degré de la béatitude accordée à un homme, plus parfaite est son adoption surnaturelle. Or, l'adoption surnaturelle consiste dans la grâce ; donc, l'adoption est d'autant plus parfaite que la grâce l'est davantage. Le pieux Suarez fait sur ce point le raisonnement que voici : Fait partie du mérite de condignité tout ce à quoi s'étend la motion de la grâce. Or, la motion d'un principe actif s'étend non seulement jusqu'au dernier terme de la mort, mais encore à tous les progrès successifs de la motion. Le terme de la motion de la grâce est la vie éternelle ; et, les progrès dans cette motion sont en

1 S. Mat. xvi. 27.
2 S. Luc xix. 16 et s.
3 1 Cor. iii. 8.
4 2 Cor. ix. 6.

proportion de l'accroissement de la charité et de la grâce, comme l'affirme le sage : « Le chemin du juste est semblable à une lumière brillante qui va toujours en augmentant jusqu'au jour parfait. [1] D'où l'on voit que l'accroissement de la grâce tombe sous le mérite de condignité.

2. LA GLOIRE ET LA POSSESSION DE LA GLOIRE, OBJET DU MÉRITE.

2. Il est peut-être bon de faire observer que la vie éternelle et la possession de la vie éternelle ne sont pas deux récompenses distinctes ; parce que mériter un gage et le payement de ce gage, n'est pas mériter une double rémunération, mais bien une seule. On ne considère pas une chose comme l'objet du mérite dans un autre sens que celui qui veut que cette chose soit payée comme rétribution à la personne qui le mérite ; et, le mérite tend naturellement et nécessairement à la possession de sa récompense. Le Concile de Trente, cependant, énumère les deux choses en termes distincts pour expliquer comment la vie éternelle tombe sous le mérite de condignité. Car, comme cette récompense ne s'accorde pas tout de suite, et que tous ceux qui la méritent ne l'obtiennent pas, il était nécessaire de montrer quand le mérite est absolument certain et infaillible, en tant que fondé sur la promesse divine. Pour donner à ce point toute la clarté possible, le Concile ajoute que les justes méritent la vie éternelle, qui leur sera accordée non pas immédiatement, ni à tous ceux qui la méritent, d'une manière infaillible, mais à la condition qu'*ils mourront en*

1 Prov. IV. 18.

état de grâce. C'est sous cette condition, et non autrement, que la récompense est proposée et promise.

Nombreux sont les passages de la Sainte Ecriture qui prouvent que la vie éternelle ou la gloire du ciel, est donnée aux justes comme récompense de leurs bonnes œuvres. Nous lisons dans saint Paul : « La piété est utile à tout ; et c'est à elle que les biens de la vie présente et ceux de la vie future ont été promis. »[1] Et ailleurs : « Car le moment si court et si léger des afflictions que nous souffrons en cette vie produit en nous le poids éternel d'une souveraine et incomparable gloire. »[2] Notre Sauveur dit lui-même : « Vendez ce que vous avez et le donnez en aumône : faites-vous des bourses qui ne s'usent point par le temps, dans le ciel un trésor qui ne s'épuise jamais, d'où les voleurs ne puissent approcher, et que les vers ne puissent corrompre. »[3] Dans l'Apocalypse nous lisons ces paroles très encourageantes : « Soyez fidèle jusqu'à la mort ; et je vous donnerai la couronne de vie. »[4] « Redoublez donc vos efforts, dit saint Pierre, afin d'affermir votre vocation et votre élection par les bonnes œuvres. »[5] Les exhortations de saint Paul ne sont pas moins pressantes : « Considérons-nous les uns les autres, afin de nous exciter mutuellement à la charité et aux bonnes œuvres. Car la patience vous est nécessaire, afin qu'en faisant la volonté de Dieu, vous puissiez obtenir les biens qui vous sont promis ; puisque celui qui nous a promis est très fidèle à ses

1 1 Tim. iv. 8.
2 2 Cor. iv. 17.
3 S. Luc xii. 33.
4 Apocal. ii. 10.
5 2 S. Pierre i. 10.

promesses. »[1] Ailleurs, il dit encore : « Car Dieu n'est pas injuste, pour oublier vos bonnes œuvres, et la charité que vous avez témoignée par les assistances que vous avez rendues en son Nom. »[2]

3. LES EXPRESSIONS DU CONCILE DE TRENTE, SUR LA GRACE ET LA GLOIRE COMME OBJET DU MÉRITE.

3. Remarquons les expressions différentes que le Concile de Trente emploie pour parler de la gloire et de la grâce en tant qu'elles sont l'objet du mérite. De la grâce, il dit que nous ne pouvons mériter que son accroissement, parce que la première grâce n'est pas l'objet du mérite. D'autre part, il enseigne que nous pouvons mériter la gloire, la possession de la gloire, et l'augmentation de la gloire. Le premier terme signifie l'acquisition du droit à la gloire ; le second, la possession de la gloire ; et, le troisième exprime d'une manière différente que le Concile semble enseigner que nous pouvons mériter, non seulement un accroissement de la gloire, mais aussi la première gloire. Telle est bien aussi l'opinion la plus commune parmi les théologiens. On peut donc affirmer que la première gloire est l'objet du mérite, parce que les saintes Ecritures, les Pères et les Conciles enseignent simplement que la gloire nous est donnée comme récompense de nos mérites, aussi bien que l'augmentation de la gloire. Le Concile de Trente, en particulier, distingue ces deux points, et enseigne que la gloire et l'augmentation de la gloire sont l'objet du mérite.

1 Héb. x. 24, 36, 23.
2 Héb. vi. 10.

Expliquons un peu plus en détail comment la première gloire peut être l'objet du mérite. La première gloire est due à la grâce sanctifiante ; mais cela n'empêche pas qu'elle l'est aussi à un autre titre, comme la gloire de son corps était due au Christ, en raison de son union hypostatique et en raison des mérites de sa Personne divine. Ainsi également, la gloire est promise à celui qui est enfant de Dieu par la grâce, purement en vertu de la miséricorde de Dieu ; et, en même temps, elle peut lui être offerte et concédée comme la récompense de ses bonnes œuvres, selon l'enseignement du saint Concile. Suarez accorde que ceci ne peut pas s'appliquer aux bonnes œuvres qui suivent la justification, parce que l'accroissement de la gloire leur est une récompense adéquate ; et, dès lors, elles n'ont pas en même temps le pouvoir de mériter la première gloire. C'est pourquoi il nous faut recourir aux actes qui sont présents à l'instant où est infuse la grâce sanctifiante. Ces actes mêmes, qui disposent prochainement l'homme à la justification, à cet instant où la grâce est infuse, sont ennoblis par cette grâce, et deviennent méritoires de la vie éternelle. Il y a une différence entre la première grâce et la première gloire : la première grâce habituelle est le principe préalablement requis pour le mérite, et, conséquemment, ne peut pas être l'objet du mérite. Tandis que la gloire n'est pas préalablement requise de cette manière, mais est quelque chose qu'on espère pour l'avenir, et, peut être objet du mérite. Saint Thomas dit qu'il y a une certaine préparation de l'homme à la possession de la grâce, qui va de pair avec l'infusion actuelle de la grâce ; et, qu'une opération de ce genre est méritoire, non de la grâce, mais de la gloire, que l'homme ne possède pas encore. Il faut ajouter aussi qu'une personne pourrait être justifiée sans produire aucun

acte au moment même ; par exemple, un homme qui, sans en avoir conscience et convenablement disposé, recevrait le baptême et mourrait immédiatement après, obtiendrait la vie éternelle, mais sans mérite. La question que nous voulons préciser ici, n'est pas de savoir si la première gloire est nécessairement l'objet du mérite, mais si elle peut être l'objet du mérite.

4. AUTRES QUESTIONS RELATIVES A L'OBJET DU MÉRITE.

4. En dehors de ces points qui sont contenus dans le canon du Concile de Trente, nous n'avons aucune définition sur quelques autres choses que le justifié peut mériter de condignité. Il en est cependant plusieurs dont parlent les théologiens, et qui touchent de près au mérite ou en sont l'objet. L'examen de quelques-unes de ces questions peut être utile à la piété, et aidera à mieux comprendre les bénéfices que nous pouvons en retirer au point de vue du mérite.

(1) La persévérance ne peut pas être l'objet du mérite de condignité.

(1) Tous les auteurs s'occupent à ce sujet de la persévérance. Il est certain, c'est l'opinion commune, que la persévérance ne saurait être l'objet du mérite de condignité. La raison en est qu'il n'y a aucune promesse divine concernant la persévérance, qu'on la considère comme persévérance *active* ou *passive*. Relativement à cette dernière, nous ne connaissons aucune œuvre, aucune suite d'œuvres par lesquelles nous pourrions mériter que Dieu nous rappelle de cette vie au moment où nous sommes en état de grâce. Il en est ainsi également pour la persévérance active : aucune œuvre, aucune

suite d'œuvres qui nous permettraient de mériter le droit, pour l'avenir, de coopérer si fidèlement à la grâce, que nous ne tombions plus dans le péché mortel. Il n'est pas en notre pouvoir de mériter notre propre coopération à la grâce ; et, c'est pourquoi sont si nombreux ceux qui ont failli et qui sont morts misérablement, après avoir passé de longues années dans la pratique de la vertu et dans les joies d'une vie toute de sainteté.

(2) Le justifié peut-il mériter de condignité les grâces actuelles ?

(2) Notre seconde question est celle-ci : L'homme qui est en état de grâce peut-il mériter de condignité les grâces actuelles ? Il ne s'agit ici que des grâces actuelles qui sont suffisantes et nécessaires pour éviter tous les péchés mortels, et dès lors, pour persévérer dans la grâce. Nous ne parlons pas des grâces efficaces, parce que l'homme pourrait mériter ces grâces, s'il était capable de mériter la coopération à la grâce, et, par suite, la persévérance. Suarez, qui traite cette question, en donne l'explication suivante : « A propos des secours suffisants et nécessaires, donnés ou offerts à l'homme qui a mérité de condignité un accroissement de la grâce, il est probable que ces secours tombent sous le même mérite que la croissance de la grâce, puisqu'ils en sont, en un certain sens, inséparables. Celui, en effet, qui mérite une forme, mérite en même temps tout ce qui suit co-naturellement de cette forme ou qui lui est co-naturellement dû. Or, ces secours nécessaires sont dûs à la grâce et à chaque progrès de la grâce. Par conséquent, celui qui mérite de condignité une augmentation de la grâce, mérite en même temps, et

comme conséquence, ces secours. Perrone a le même enseignement, et en serre la raison de plus près, en disant que les secours de ce genre sont co-naturellement dus à l'augmentation de la grâce, et font avec elle, moralement parlant, une seule et même récompense. [1]

Le docteur Murray se demande, et avec raison, pourquoi Suarez dit que cette doctrine n'est que probable, lorsqu'il est absolument certain qu'il a une œuvre méritoire, à savoir, la prière de demande, qui obtient infailliblement ces secours. Il ajoute quelques remarques importantes sur les trois qualités d'une bonne œuvre, qui doit être satisfactoire, méritoire, et impétratoire. Qu'il me soit permis de citer ces réflexions; elles jetteront un nouveau jour sur le sujet qui nous occupe.

5. UNE BONNE ŒUVRE DOIT ÊTRE : *méritoire, satisfactoire,* ET *impétratoire.*

5. Toute œuvre qui a les conditions requises pour la satisfaction, le mérite, et l'impétration, a, par elle-même, une triple valeur ; et, de telle sorte que l'une de ces valeurs ne diminue et n'augmente point les autres. Par exemple, si Pierre, qui est en état de grâce et se trouve exposé à de sérieuses tentations, demande à Dieu, (avec les conditions ordinaires de la prière, ce qu'il faut toujours supposer en cette matière), la grâce de surmonter ces tentations, cette prière est (1) satisfactoire, et comme telle, elle diminue la peine due aux péchés déjà pardonnés, à supposer que soit due une peine de ce genre ; elle est méritoire ; elle augmente la grâce actuellement présente dans l'âme, et la gloire à

1 SUAREZ et PERRONE, apud MURRAY, *De Gratia,* Disp. XII., *De Merito.*

obtenir plus tard ; elle est aussi impétratoire, et obtient la grâce de vaincre la tentation. (2) Elle est satisfactoire,puisque, (conjointement avec les autres conditions), elle est pénale : condition qui est particulière et propre à une œuvre méritoire ; elle est méritoire et impétratoire, puisqu'elle est revêtue de toutes les conditions propres à ce genre d'œuvres ; et, quoique la promesse de Dieu soit commune à toutes, à chacune de celles-ci elle a été faite pour une raison et à un titre particuliers. (3) Si vous supposez que Jean demande à Dieu une faveur que Dieu voit ne devoir pas être pour son bien, et qu'il ne lui accorde pas, précisément parce qu'il veut son plus grand bien ; — prenons, si vous voulez, comme exemple de cette faveur sollicitée, la délivrance d'une tentation, tel que fut le cas de saint Paul : « Trois fois j'ai supplié le Seigneur, etc. ; [1] — supposez de plus que Dieu n'accorde rien à Jean en raison de sa prière : alors,il n'obtient rien par voie d'impétration. Et, si vous supposez qu'aucune peine temporelle n'est due à ses péchés, alors, il n'obtient rien par voie de satisfaction. Mais il obtient un accroissement de grâce et de gloire, correspondant à la valeur, ou au mérite de son œuvre. Il ne reçoit cependant aucune récompense plus grande parce qu'il n'a rien obtenu à titre d'impétration et de satisfaction ; et, il n'obtiendrait rien de moins, s'il avait aussi reçu la faveur sollicitée et s'il avait satisfait par son œuvre. Par conséquent, quoiqu'on puisse dire de cette manière de mériter les grâces actuelles, il est certain que toute œuvre méritoire, par cela qu'elle est impétratoire, implore les grâces nécessaires pour éviter les fautes graves. Les théologiens s'accordent à dire que toute œuvre méritoire

1 II Cor. xii. 7-9.

est également satisfactoire. Le docteur Murray va plus loin. Il pense que toutes, ou presque toutes les œuvres méritoires sont implicitement, si non explicitement, impétratoires. Celui qui pose un acte méritoire, (prenez, par exemple, un acte de foi, ou d'amour, ou de repentir, ou de mortification, etc.,) par le fait même, exprime son désir que Dieu daigne le mettre à même, non seulement au moment présent, mais à l'avenir, de mener une vie agréable à sa divine Majesté ; et, par suite, que Dieu veuille bien le rendre capable d'éviter tous les péchés graves, qu'il lui est impossible, nous le savons, d'éviter sans l'assistance divine. Donc, toutes ces œuvres pieuses et méritoires sont des manières de demander les secours de la grâce qui mettront une personne à même de vivre saintement. Le même savant théologien fait observer que les âmes fidèles et justes, dans toutes leurs bonnes œuvres, montrent plutôt le souci et le désir de bien faire et d'éviter le péché à l'avenir, qu'elles ne s'inquiètent de l'accroissement actuel de leurs mérites.

6. LE DON DE LA PERSÉVÉRANCE ET DE LA GRACE EFFICACE, OBJET DE NOS PRIÈRES.

6. Le don de la persévérance aussi bien que les grâces efficaces peuvent faire l'objet de nos prières ; et, incessantes sont les exhortations qui nous engagent à les demander. Saint Cyprien veut que, chaque jour, nous implorions de Dieu le don de la persévérance. « Dieu, dit-il, accorde certaines choses à ceux qui ne prient pas, par exemple, le commencement de la foi ; mais il est des choses qu'il ne donne qu'à ceux qui, par la prière, se disposent à les recevoir, et tel est le don de la persévérance. C'est ce que demande

celui qui dit chaque jour : « Ne nous induisez pas en la tentation; « si sa prière est entendue, il recevra en retour le don de la persévérance. De sorte que tous ceux qui récitent, avec les conditions voulues, l'Oraison dominicale, et ne se lassent point de la réciter, peuvent nourrir l'espérance de ce don, espérance qui repose, non pas en eux-mêmes, mais en Dieu. »

Cette doctrine s'appuie sur la promesse de Notre-Seigneur Jésus-Christ: « Tout ce que vous demanderez en priant avec foi, vous sera accordé. »[1] Dans cette promesse, qui est universelle, le don de persévérance est certainement compris, parce que les expressions de l'Oraison dominicale en contiennent formellement la demande. Saint Thomas l'enseigne, et Suarez dit que la chose est absolument certaine. Il y a dans la prière une puissance d'impétration qui est infaillible, si la personne qui prie, le fait dans les conditions voulues. Or, la persévérance est une de ces conditions nécessaires de la prière, d'après les paroles que nous lisons dans l'Evangile de saint Luc :[2] « Nous devons toujours prier, et ne jamais cesser ; » et, « Veillez donc, et priez en tout temps. » D'où nous pouvons conclure, avec le savant et pieux Suarez, que le justifié qui, dans les conditions voulues, met de la persévérance à prier instamment et fréquemment, peut obtenir peu à peu et d'une manière infaillible le don de persévérer jusqu'à la mort. Mais, naturellement, l'incertitude subsiste toujours, parce qu'on ne peut pas savoir si, même celui qui est en état de grâce, prie toujours comme il doit, et prie suffisamment.

1 S. Mat. xxi. 22.
2 S. Luc. xviii. 1, xxi 36.

7. ACTIONS PAR LESQUELLES LES JUSTES MÉRITENT DE CONDIGNITÉ.

7. Rappelons ici la doctrine si consolante qui veut que toutes les actions bonnes, que fait l'homme en état de grâce, sont méritoires d'un accroissement et de grâce et de gloire. C'est le simple enseignement du Concile de Trente, et il ne faut point apporter de restrictions à la doctrine universelle. Nul besoin donc de lui imposer des bornes, comme le voudraient quelques auteurs, qui prétendent que l'accroissement de la grâce n'a lieu que quand les bonnes actions procèdent d'une charité plus grande, ou, tout au moins, d'une charité qui n'est pas moindre que celle existant déjà dans l'âme de l'agent. Loin de nous aussi l'opinion de ceux, assez rares, qui pensent que les actes faits avec négligence méritent, il est vrai, le droit à l'augmentation de la grâce; mais que cette augmentation n'est accordée à l'homme qu'au moment où il produit des actes plus fervents; ou, enfin, que cette récompense ne lui est accordée que dans la vie future. Pour répondre à toutes ces opinions, il n'y a qu'à jeter un coup d'œil sur la doctrine qu'enseigne si formellement le Concile de Trente : Ainsi donc, les justifiés et les amis de Dieu, ceux qui sont de sa famille, allant de vertu en vertu, sont renouvelés de jour en jour, selon l'expression de l'Apôtre ; [1] c'est-à-dire : en mortifiant les membres de leur corps, [2] en les considérant comme les bras de la justice pour la sanctification, par l'observation des commandements de

1 2 Cor. IV. 16.
2 Col. III. 5.

Dieu et de l'Eglise, dans cette justice qui est reçue par la grâce du Christ, ils croissent et sont de plus en plus justifiés... Cette croissance, la sainte Eglise la demande dans son Oraison du treizième dimanche après la Pentecôte : « Accordez-nous, Seigneur, une augmentation de foi, d'espérance, et de charité. »[1] Dans ces expressions, le Concile admet donc que la grâce est augmentée par toute bonne œuvre qu'accomplit une personne en état de grâce ; et, il ne pose aucune autre condition que celle qui a rapport à la possession de la gloire : que *les justes meurent en état de grâce.*

Saint François de Sales nous rappelle cette doctrine, en nous donnant ses avis pour nous diriger dans les moyens à employer, afin de rapporter toutes nos actions à Dieu, et les faire toutes servir à la gloire de sa divine Majesté : « Tout ce que vous faites, et quoy que vous fassiez en parolles et en œuvres, faites-le tout au nom de Jésus-Christ. Soit que vous mangiez, soit que vous beuviez, ou que vous fassiez quelque autre chose, faites-le tout à la gloire de Dieu.[2] Ce sont les parolles propres du divin Apostre, lesquelles, comme dit le grand saint Thomas, en les expliquant, sont suffisamment pratiquées quand nous avons l'habitude de la très sainte charité, par laquelle, bien que nous n'ayons pas une expresse et attentive intention de fayre chaque œuvre pour Dieu, ceste intention neantmoins est contenuë ouvertement en l'unyon et communion que nous avons avec Dieu, par laquelle tout ce que nous pouvons fayre de bon est desdié avec nous à sa divine bonté. Il n'est pas besoin qu'un enfant, demeurant en la mayson et puissance de son père : déclare que ce qu'il

1 Conc. Trid., Sess. VI., ch. X.
2 Col. III. 17.

acquiert est acquis à son père ; car sa personne estant à son père, tout ce qui en despend luy appartient aussi. Il suffit aussi que nous soyons enfans de Dieu par dilection, pour rendre tout ce que nous faysons entièrement destiné à sa gloire. » [1]

1 *Amour de Dieu*, L. XII. ch. VIII.





CHAPITRE VI

Du Mérite *de congruo* : Conditions et objet

I. EXISTENCE DU MÉRITE DE CONGRUITÉ.

1. Quelques théologiens ont nié qu'il y ait un mérite de congruité, parce que, disent-ils, là où aucun droit n'est acquis, il ne peut y avoir aucun mérite ; ce qui est purement de congruité, ou de convenance, n'appartient pas à la justice ; donc, la notion de congruité n'est pas en harmonie avec la notion de mérite. D'autre part, cependant, l'enseignement commun des théologiens affirme l'existence d'une chose qu'on appelle mérite de congruité, *de congruo*. Les saints Pères, en effet, font valoir contre les pélagiens que la foi est en quelque sorte méritoire de la justification ; d'où ils nient que la foi puisse être produite par les puissances naturelles de l'âme. Or, il est certain que ce mérite n'est pas de condignité ; il est donc de congruité. La foi est réellement une œuvre bonne, à laquelle la justification est due jusqu'à un

certain point, non, il est vrai, à titre de justice, parce que la proportion n'existe pas entre l'œuvre et la récompense, pas plus que n'a lieu la promesse de Dieu ; mais, à titre de congruité, de convenance, parce que si Dieu aide une fois un homme à poser une bonne action, qui, de sa propre nature, tend à un autre bien surnaturel ; il est de toute convenance de supposer que Dieu ne refusera pas cet autre bien surnaturel, autant qu'il dépend de lui, pourvu que la personne qui a reçu le don de la foi et en a produit l'acte, ne mette pas un obstacle au don ultérieur. [1]

Ces simples mots suffiront pour faire comprendre la raison qu'on donne du mérite de congruité. Comme cette sorte de mérite touche à un certain nombre de questions relatives à l'état spirituel et surnaturel de notre âme, comme à sa croissance dans la sainteté, nous consacrerons quelques pages à l'examen de ces questions et aux réponses que leur donnent en général les théologiens.

2. CONDITIONS POUR LE MÉRITE DE CONGRUITÉ.

2. Il nous faut avant tout exposer les conditions requises pour le mérite de congruité, et nous le ferons en peu de mots : (1) Du côté de l'œuvre, toutes les conditions qui sont nécessaires pour le mérite de condignité, sont aussi nécessaires pour le mérite de congruité ; à savoir, que ce soit un acte positif et non une simple omission, un acte libre, moralement bon et surnaturel, dans son principe, comme dans son motif. (2) Du côté de la personne, la première condition seulement est nécessaire ; c'est-à-dire, il faut que

1 Voy. Pesch *Prælect.: De Gratia*, n. 428.

l'agent soit dans la voie, et, il n'est pas nécessaire qu'il soit en état de grâce. (3) De la part de Dieu, aucune promesse n'est requise. L'état de grâce et la promesse de Dieu ne sont donc point nécessaires : le mérite de congruité peut exister sans ces conditions. Mais nous verrons que ceux qui sont en état de grâce peuvent mériter de congruité certaines choses qu'il ne leur appartient pas de mériter de condignité ; et, s'il y a promesse de Dieu, on dit que le mérite est infailliblement de congruité ; tandis que s'il n'y a aucune promesse, on dit alors qu'il est failliblement de congruité.

3. OBJET DU MÉRITE DE CONGRUITÉ.

3. En parlant des choses qui tombent sous l'objet du nérite de congruité, nous devons diviser le sujet en deux parties : Disons (1) ce que les justifiés peuvent mériter de congruité, et, (2) ce que les pécheurs peuvent mériter de cette nanière.

(1) Ce que le juste peut mériter de congruité pour lui-même.

(1) La première question à étudier à ce point de vue, est elle-ci : Le justifié peut-il mériter pour lui-même le retour la grâce après qu'il aura eu le malheur de tomber dans le éché ?

(a) Le mérite de ce genre, si nous en croyons Suarez, est rt possible ; — d'abord, parce que, bien que le péché ortel détruise les mérites antérieurs, acquis pendant l'état grâce, il ne s'en suit point que ces mérites n'aient nservé une certaine convenance qui demande considération; en que leur titre à une récompense, en droit de justice,

soit perdu, tout titre ne l'est pas par le fait même. Puis, ce mérite est possible ; car, si celui qui est en état de grâce peut mériter de congruité des secours, qui le mettront à même d'obtenir la rémission de ses péchés, il semble, pour la même raison, que les œuvres vivantes, accomplies par un homme avant sa chute, conservent un certain mérite de congruité pour obtenir de Dieu des secours semblables.

C'est une opinion pieuse, probable, et assez commune, que les choses se passent souvent ainsi. Les bonnes actions et les mérites antérieurs sont positivement agréables à Dieu, et demeurent en sa présence. Alors, en vertu d'une sorte de convenance, ils peuvent toucher Dieu et l'émouvoir de compassion pour le pécheur : c'est tout ce qui est nécessaire pour le mérite de congruité. Le docteur Murray, en citant Suarez sur ce point, dit qu'il ne voit pas pour quelle raison on nierait généralement cette doctrine. Toutefois, font justement remarquer ces auteurs, on ne doit pas affirmer cette doctrine d'une manière universelle pour tout mérite et pour tout péché ; mais il faut apporter une réserve convenable et un jugement très prudent dans l'application qu'on serait tenté d'en faire à un cas particulier. Il pourrait se faire que les mérites antérieurs ne fussent pas d'un grand poids, et que les péchés subséquents soient si nombreux et si graves, qu'ils fassent disparaître toute considération des mérites, qui deviendraient alors sans effet, et cesseraient d'émouvoir la compassion de Dieu.

Il en sera tout autrement, si l'on suppose que, dans le passé, les mérites ont été vraiment importants, et que les péchés ne sont tout-à-fait qu'en petit nombre ; ou encore, si la faiblesse et l'ignorance du pécheur sont une excuse en sa faveur. Quelle proportion établir entre le premier état du

justifié et ses mérites d'une part, et d'autre part entre son péché subséquent et le laps de temps qu'il est demeuré dans l'état du péché ; c'est là un point sur lequel ne cesse de planer la plus entière incertitude, et il est impossible de formuler une règle qui puisse guider l'appréciation en aucun cas particulier. Quoiqu'il en soit, la prière de l'homme en état de grâce, suppliant Dieu que, s'il avait le malheur de tomber dans le péché, il daigne rapidement le ramener au repentir et lui rendre son état de grâce, est une prière excellente et qu'on ne saurait trop louer ; elle témoigne d'une réelle et énergique résolution de ne point pécher et d'une haine véritable du péché.

(b) Le justifié peut-il mériter des biens temporels ? La question revient à celle-ci : Ces biens sont-ils utiles à son salut, ou sont-ce des biens purement temporels ? S'ils sont utiles au salut, les auteurs n'ont qu'une voix pour déclarer qu'ils peuvent se mériter, ou tout au moins qu'on peut les demander. Quelques-uns pensent qu'on ne peut les mériter que de congruité ; mais d'autres soutiennent qu'ils peuvent être l'objet du mérite de condignité. Il en est qui affirment que, si ces biens sont nécessaires au salut, le justifié peut les mériter de condignité ; mais il est difficile de comprendre comment on peut dire que les choses temporelles sont nécessaires au salut. S'il s'agit de choses purement temporelles, et qui ne tendent qu'à un avantage simplement temporel, tous les auteurs conviennent qu'elles ne peuvent pas tomber sous le mérite théologique et surnaturel.

(2) Ce que le juste peut mériter de congruité pour autrui.

(2) Le justifié peut-il mériter pour les autres les choses qu'il lui est possible de mériter pour lui-même ; et, en outre,

peut-il mériter pour un autre la première grâce ? La réponse généralement parlant, est qu'un homme en état de grâce peut mériter de *congruité* pour un autre tout ce qu'il peut mériter pour lui-même de ce même mérite de congruité ; seulement ce mérite pour autrui est toujours faillible. Le juste peut donc mériter pour un autre (1) le retour à la grâce après qu'il a péché. Entre ce mérite et le mérite semblable qu'il acquiert pour lui-même, il y a cette différence : la chute d'un autre ne frappe pas à mort les mérites du juste, comme le ferait sa chute personnelle ; et, dès lors, il est moins difficile de mériter réparation pour autrui, que pour soi-même, puisque, au moment où le juste mérite pour un autre, ses mérites sont encore vivants, et ont une plus grande efficacité que quand le péché les a frappés de mort. (2) Il peut aussi mériter pour un autre la persévérance active, et même passive ; mais ce mérite est de congruité et reste faillible. (3) De la même manière que pour lui-même, il peut mériter pour autrui les biens temporels qui sont utiles au salut. (4) Il peut mériter pour un pécheur la première grâce actuelle, même la grâce efficace. C'est ainsi, pensent quelques auteurs, que saint Etienne obtint la conversion de saint Paul, et que sainte Monique obtint celle de son fils, saint Augustin. Le docteur Murray n'est pas loin de croire que c'est ainsi que les choses se passent ordinairement ; que c'est là le moyen général, voulu de Dieu, pour ramener les pécheurs au repentir et les non catholiques à la vraie foi. On pourrait le prouver par plusieurs passages de la sainte Ecriture, par les prières autorisées de l'Eglise, par le sens commun, et par l'usage universel des fidèles.

Nous devons faire remarquer, cependant, que le justifié ne saurait mériter pour un autre la première grâce habituelle ;

je veux dire, immédiatement, sans une disposition préalable et suffisante pour un adulte, et sans le sacrement pour le cas où il s'agirait d'un enfant : ce serait contraire à la loi ordinaire de Dieu, et ce serait quelque chose de miraculeux dans l'ordre de la grâce. Il peut obtenir cette grâce médiatement, c'est-à-dire, en méritant des grâces actuelles qui disposent le pécheur au repentir. De la même manière aussi, le justifié peut mériter pour un autre justifié une augmentation de la grâce, en demandant pour lui ces grâces actuelles qui l'exciteront, et lui aideront à accomplir des œuvres méritoires.

Il ne sera pas inutile, en traitant ces questions, de ne point perdre de vue la distinction qu'il y a entre le mérite et l'impétration ; et, par conséquent, de donner à cette différence l'attention qu'elle exige : Un acte peut être impétratoire, même infailliblement, et rester pourtant sans aucun mérite de condignité, comme nous le voyons dans le cas des pécheurs qui prient convenablement ; et, sans aucun mérite de congruité, comme sont les prières que les Saints, dans le ciel, offrent à Dieu pour nous. Ils implorent des grâces en notre faveur, sans mériter par ces prières ; mais, en raison de leur dignité et de l'amitié qui les unit à Dieu, leurs prières sont dignes d'être entendues ; ou bien, selon le sentiment de certains auteurs, elles le sont en raison des mérites passés que les élus ont acquis durant leur vie d'ici-bas.

4. CE QUE LES PÉCHEURS PEUVENT MÉRITER DE CONGRUITÉ.

4. Puisque nous avons parlé des pécheurs, il nous faut dire, d'accord avec l'enseignement catholique, qu'ils peuvent mériter de congruité :

(a) La grâce suffisante pour obtenir leur justification, parce que Dieu, qui les aide à produire des actes surnaturels,

se doit à lui-même que ces œuvres aient l'effet auquel, de leur propre nature, elles sont ordonnées. C'est pourquoi les expressions sur ce point abondent dans la sainte Ecriture : « Vous ne mépriserez pas, ô mon Dieu, un cœur contrit et humilié. [1] Rachetez vos péchés par les aumônes, et vos iniquités par les œuvres de miséricorde envers les pauvres, et peut-être que le Seigneur vous pardonnera vos offenses. [2] Car l'aumône délivre de la mort ; et c'est elle qui efface les péchés, et qui fait trouver la miséricorde et la vie éternelle. [3] Car si vous pardonnez aux hommes leurs offenses, votre père céleste vous pardonnera aussi les vôtres. » [4] Le sens de ces passages est général, et on ne voit pas quelle raison on pourrait invoquer pour le restreindre aux péchés véniels de ceux qui sont en état de grâce. Le Concile de Trente enseigne que, par la foi, par la contrition, et par les actes des autres vertus, les hommes peuvent se préparer et se disposer à la justification, et l'obtenir : il y a donc, dans ces actes, une cause morale capable d'acquérir la justification : on ne demande rien de plus pour le mérite de congruité. [5]

Les justes peuvent mériter de congruité pour les autres aussi bien que pour eux-mêmes ; mais les pécheurs ne peuvent mériter de congruité que pour eux-mêmes. Le docteur Murray dit qu'un pécheur est capable de mériter de congruité pour lui-même, et infailliblement, la première grâce sanctifiante, et il appuie son assertion du raisonnement que voici :

1 Ps. L. 19.
2 Dan. iv. 24.
3 Tob. xii. 9.
4 S. Mat. vi. 9.
5 Conc. de Tr., Sess. vi., ch. vi.. c. 8, et Sess. xiv., ch. iv.

Le pécheur peut, dit-il, par la grâce de Dieu, produire un acte de contrition parfaite. Cet acte est en quelque sorte méritoire, parce que, pour le mérite de condignité lui-même, il ne manque dans ce cas qu'une seule condition, qui est l'état de grâce. Dieu a promis d'une manière formelle, la rémission de leurs péchés à ceux qui sont vraiment et parfaitement contrits ; par conséquent, ceux qui sont dans ces conditions, et qui sont parfaitement contrits, peuvent mériter leur justification par un mérite de congruité ; et, à cet acte de leur part est attachée la promesse infaillible de Dieu.

Comme explication de sa pensée, il ajoute une note pour faire remarquer que cette manière de parler est généralement acceptée et admise. Néanmoins, si quelqu'un croit pouvoir refuser toute sorte de mérite à ce premier acte de contrition, et ne veut y voir qu'une disposition positive dans l'âme du pénitent, en vertu de laquelle Dieu lui accorde infailliblement la justification, il faut convenir que cette manière de parler est en harmonie avec la doctrine catholique. Notre auteur cite à ce propos les paroles de Cornelius à Lapide : « Ce mérite de congruité n'est pas autre chose qu'une disposition qui, à proprement parler, ne confère pas le mérite, ni le pouvoir d'obtenir la justification, mais est seulement la disposition à l'état de justice, parce que Dieu veut qu'il en soit ainsi, lors même qu'il aurait pu en ordonner autrement. » Ceci ne va en rien contre ce que nous avons établi touchant le mérite de congruité, à savoir, que la première grâce habituelle ne peut pas être méritée, parce que le principe du mérite ne saurait tomber sous le mérite.

(b) Un pécheur peut mériter de congruité les grâces actuelles qui conduisent à la justification. La justification elle-même ne saurait se mériter, si ce n'est par ces actes qui

disposent immédiatement le pécheur à la recevoir, et qui sont la charité et la contrition, parce que les autres bonnes actions ne méritent pas immédiatement l'infusion de la grâce sanctifiante. Il n'en est pas moins vrai qu'on peut dire que les autres actes, comme la foi, l'espérance, et l'attrition, méritent de congruité, puisqu'ils sont ordonnés en vue de conduire l'homme à la justification. Il est, en effet, convenable, ou de congruité, que, ces actes ayant été posés, les grâces auxquelles ils disposent immédiatement un homme, lui soient accordées. C'est dans ce sens, d'ailleurs, qu'il faut entendre les expressions des Pères, lorsqu'ils parlent de la foi par laquelle le pécheur mérite la justification.

(c) Un pécheur peut et doit supplier Dieu de lui accorder les grâces nécessaires à la justification ; et, ses prières ne seront pas faites en vain. Voilà pourquoi, dans les paroles d'un pécheur, nous pouvons trouver, à un certain degré, la puissance impétratoire des grâces actuelles. On en peut dire autant du cas d'un pécheur, qui désire vaincre les tentations et observer les commandements.

Ecoutons le docteur Murray : « Le pécheur, dans ses prières, peut solliciter, non seulement la grâce d'une contrition parfaite, qui est la disposition finale et immédiate pour la justification ; mais il peut aussi solliciter les grâces, qui sont nécessaires pour triompher des tentations graves en une matière importante, et pour surmonter tout autre obstacle sérieux, qui s'oppose à sa conversion. Ces grâces, si elles sont nécessaires au salut, il les demande infailliblement ; la raison en est que Dieu a promis d'écouter ces prières, qui sont convenablement faites, et qui sont offertes en vue des choses nécessaires au salut. Si les choses ne sont pas nécessaires, mais seulement utiles au salut, alors, la prière ou impétration est infaillible.

5. LE JUSTE PEUT-IL MÉRITER DE CONGRUITÉ LA PERSÉVÉRANCE FINALE ?

5. Pour ce qui est de la persévérance finale en tant qu'elle touche au mérite de congruité, on demande si elle tombe sous ce genre de mérite.

Le docteur Murray, qui suit en cela Suarez, pose la question, y répond clairement, et, à mon avis, d'une manière tout à fait satisfaisante. Il s'agit donc de savoir si la personne qui est en état de grâce, peut mériter de congruité la persévérance finale. Il est certain, je l'ai établi plus haut, qu'il est incapable de mériter de condignité cette grâce. Le savant docteur répond ainsi à la question :

(1) La persévérance finale active ne peut pas se mériter par les œuvres communes et ordinaires. En d'autres termes, un homme est incapable, par ces œuvres, de mériter de ne point déchoir de la grâce pendant tout le reste de sa vie. Par les œuvres communes et ordinaires, il entend les œuvres de ceux qui cherchent à éviter les péchés graves, mais qui s'inquiètent assez peu d'arriver à un degré plus ou moins élevé de sainteté. Si un homme devait passer un an, ou même dix ans, dans l'accomplissement des œuvres de ce genre, lors-même qu'il mériterait par-là une augmentaton de grâce et de gloire, — augmentation qui est due à toutes les actions surnaturelles des justifiés, — on ne pourrait pas dire qu'il mérite le don si important de la persévérance finale.

(2) Un homme, par des œuvres plus dignes et plus excellentes, surtout s'il est fidèle à les pratiquer, pendant un long espace de temps, peut mériter de congruité, mais failliblement, la persévérance finale. Quand nous disons que, par ces œuvres, il peut mériter la persévérance finale, il ne

faut pas croire que, après un laps de temps, mettons dix ans, si vous voulez, il lui serait permis alors de passer ses jours dans l'oisiveté et de se reposer sur ses mérites ; non, mais il faut entendre par là qu'il doit toujours persévérer dans ses bonnes œuvres, continuer sa vie de piété, et même s'efforcer de la rendre encore plus parfaite. Par les œuvres plus excellentes, nous voulons dire non seulement les actes de vertu héroïque, mais aussi les autres bonnes œuvres, et particulièrement l'oraison de demande et de contemplation. En voici la raison : quoiqu'il n'y ait aucune promesse relative à cette rémunération, et qu'on ne puisse, en justice, établir aucune proportion entre ces œuvres et cette faveur toute spéciale, ces œuvres ont cependant une valeur réelle devant Dieu ; et, en raison de cette valeur, il peut bien accorder cette grâce. Beaucoup ont obtenu leur persévérance de cette manière.

Ce mérite est de congruité, et reste faillible ; la raison en est que nous n'avons aucune promesse à ce sujet, et que, tous, nous devons opérer notre salut *avec crainte et tremblement*. Saint Paul, après tant de travaux apostoliques, et après avoir conquis tant d'âmes à Notre-Seigneur Jésus-Christ, continuait toujours à châtier son corps, et à le réduire en servitude, de peur de devenir un réprouvé. [1] Bien plus, nous devons réfléchir qu'un grand nombre, nous pouvons même dire, un très grand nombre d'âmes, qui ont persévéré longtemps dans une vie de vertu et de sainteté, ont fini par déchoir, et, selon toutes les apparences, sont mortes misérablement.

Si nous en croyons Suarez, ceux qui, dans les conditions voulues, ne cessent pas de prier constamment, obtiendront

1 I Cor. IX. 27.

infailliblement la grâce de la persévérance. La continuité dans la prière, dont il parle comme requise pour cette faveur n'est pas la prière par accès et par intermittences, mais l'habitude de la prière qui se poursuit pendant la vie tout entière. Passant d'un acte à un autre, en pratiquant le bien et en priant aux moments voulus, le justifié peut aussi infailliblement obtenir la grâce de la persévérance. Toutefois, la promesse d'entendre nos prières pour la persévérance, n'a pas pour point d'appui les œuvres méritoires des justes, mais la nature impétratoire des prières elles-mêmes. Nous devons donc toujours supplier Dieu de nous accorder ce don si précieux de la persévérance, nous rappelant les paroles de saint Alphonse : « Si vous priez (avec les conditions nécessaires), et par conséquent avec persévérance, vous serez certainement sauvés ; mais si vous ne priez pas, vous serez certainement perdus. »

6. MOYENS ET SIGNES DE LA PERSÉVÉRANCE FINALE.

6. Les théologiens ont coutume d'indiquer certains signes auxquels on peut connaître d'une façon plus ou moins probable, si on est en état de grâce, et d'où on peut conjecturer si on est au nombre des futurs prédestinés. Les moyens d'obtenir la persévérance finale leur sont tout à fait semblables, et il est bon de les indiquer en quelques mots.

(1) Le premier moyen est une conscience tendre et sensible, une conscience délicate, comme l'appelle saint Ignace ; et qui a une grande horreur pour toute espèce de péchés, non seulement pour les péchés mortels, et qu'on rencontre même chez les consciences quelque peu relâchées, mais encore pour tout péché véniel commis de propos délibéré. Cette

conscience ne va pas sans la fuite scrupuleuse des occasions du péché.

(2) La sincère humilité de l'esprit et du cœur, qui est accompagnée de la fuite des honneurs et des dignités, ou qui fait disparaître toute ambition des grandeurs ; la douceur, la patience dans l'épreuve, qui fait supporter avec résignation les calomnies et les autres injures, et qui en inspire au cœur le pardon complet.

(3) La fréquente réception des sacrements de pénitence et d'Eucharistie.

(4) Une profonde dévotion à la Très Sainte Vierge, et, autant que possible, la propagation de cette dévotion dans le cœur du prochain.

(5) Le cinquième signe et moyen, c'est la prière ; et surtout, la prière fréquente avec l'intention particulière d'obtenir cette grâce de la persévérance finale. Il ne s'agit donc pas simplement des prières solennelles de l'Eglise, et des prières prescrites à certains moments, mais de l'usage fréquent des oraisons jaculatoires, des aspirations du cœur, qu'on peut faire à tout instant et au milieu des occupations ordinaires.

(6) A cette énumération, ajoutons la dévotion à la sainte passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Nous pouvons considérer cette dévotion comme un signe de la grâce, et comme l'un des moyens les plus efficaces de la persévérance : (1) parce que c'est dans la passion que consiste le mérite par lequel le Sauveur nous a rachetés, et par lequel il élève nos âmes jusqu'à la grâce et à la gloire ; (2) parce que, en elle, se trouve la satisfaction par laquelle il a payé la dette du péché, par laquelle il apaise la colère de Dieu, et expie la culpabilité du péché ; (3) parce que, dans la passion, nous avons la plus

grande manifestation de l'amour de notre divin Sauveur pour nos âmes.

Il y a encore plusieurs moyens de persévérance ; mais les personnes qui feront un bon et fréquent usage de ceux-ci, ne négligeront pas les autres.

Signalons-en encore un qui s'applique plus particulièrement aux prêtres et aux religieux, et à ceux qui ont autorité sur d'autres personnes ; je veux parler du zèle pour le salut des âmes. Les Parents, les maîtres, les confesseurs, tous les prêtres et les évêques, ne perdront point de vue ce moyen de persévérance. Son absence serait le signe d'un grand danger pour leurs âmes. Rappelons-nous les paroles de l'apôtre saint Jacques : « Il doit savoir que celui qui convertira un pécheur, et le retirera de son égarement, sauvera son âme de la mort, et couvrira la multitude de ses péchés. » [1]

1 S. Jac. v. 20.





CHAPITRE VII

La Mesure du Mérite, ou son Accroissement.

Le mérite, nous l'avons vu, a pour objet la grâce et la gloire. L'accroissement de la grâce et de la gloire suppose l'état de grâce et les vertus infuses qui en sont inséparables, dans la personne qui mérite cet accroissement. Après avoir étudié et bien déterminé les questions touchant les personnes qui méritent, les conditions, l'objet, et l'étendue du mérite, il nous reste à rechercher quelle en est la mesure ou l'accroissement. Cela fait, nous pourrons alors apprécier le degré de croissance en sainteté, qui correspond aux œuvres méritoires des enfants de Dieu, et qui leur est accordé comme récompense.

I. POUR MÉRITER, L'INTENTION EST-ELLE NÉCESSAIRE ?

1. Avant de poser quelques règles ou principes, qui découlent de la doctrine précédente sur le mérite, et qui

nous permettront de déterminer son mode de croissance, il y a une question qu'il est important de nous faire : Pour obtenir la récompense promise, est-il nécessaire que la personne ait l'intention de mériter ? Travailler avec l'intention de mériter, et en vue de la récompense, non seulement n'est pas nuisible au mérite, mais ne saurait être qu'utile et digne d'éloges. C'est là un dogme de foi qui a été défini par le Concile de Trente. [1] La question bien précisée est celle-ci : L'intention, actuelle ou virtuelle, de mériter, est-elle nécessaire pour l'acquisition du mérite ? La réponse est, et doit être négative. Nulle part nous ne voyons exprimée cette nécessité, et on ne saurait l'appuyer sur aucun raisonnement sérieux, et sur aucune autorité de quelque valeur. Venons-en donc à l'exposé de ces principes qui nous guideront dans notre appréciation de la valeur réelle des œuvres méritoires.

2. PREMIER PRINCIPE : PLUS UN ACTE EST LIBRE, PLUS IL EST MÉRITOIRE.

2. Voici le premier principe qui s'appuie sur l'autorité de saint Thomas : Toutes choses égales d'ailleurs, plus il y a de liberté dans un acte, plus il est méritoire. La preuve qu'on en donne, c'est que nos actes étant *nôtres*, en raison de la libre volonté avec laquelle nous les accomplissons, nous donnerons à Dieu d'autant plus du *nôtre* que la volonté qui les offre, est plus dégagée et mieux affranchie de toute entrave et de toute difficulté. En posant cette règle, loin de nous-même l'ombre d'intention de vouloir dire que nos actes, pour être méritoires, doivent être libres de toute crainte et de tout obstacle.

1 Sess. VI. can. 31.

(1) La crainte ne détruit ni n'affaiblit le mérite.

(1) Au sujet de la crainte, il est nécessaire, de nous rappeler la distinction ordinaire : la crainte peut porter ou sur la culpabilité d'un acte, ou sur le châtiment du péché. Si c'est une crainte filiale inspirée par la culpabilité de la faute, elle n'enlève ni ne diminue le mérite ; cette crainte est bonne ; elle est sainte ; et elle procède de l'amour de Dieu. Même si, à cause de la culpabilité du péché, cette crainte provenait d'un motif moins parfait, par exemple de ce que le péché a de honteux au point de vue moral, elle ne porterait aucune atteinte au mérite des actes accomplis sous son influence, parce qu'elle rentre dans ce genre de crainte qui est bonne et honnête. Il faut en dire autant de la crainte des châtiments spirituels, telle que la frayeur de l'enfer. Les bonnes œuvres produites par cette crainte ne perdent point leur mérite, pas plus qu'une partie de ce mérite, parce qu'elles sont influencées par cette crainte qui est salutaire. La frayeur des maux temporels, que Dieu envoie dans sa toute-puissance, n'empêche pas non plus les actes d'être méritoires. Ainsi, une personne malade prie Dieu avec piété pour le recouvrement de sa santé, et fait des aumônes dans cette intention : la prière et les aumônes ne perdent rien du mérite qui appartient à ces actes. Nous parlons, bien entendu, de cette crainte qui n'enlève point la liberté nécessaire aux actions morales.

(2) La difficulté naturelle de l'œuvre n'enlève point son mérite.

(2) Quant aux difficultés que rencontrent parfois nos actes, loin d'enlever ou de diminuer leur mérite, elles peuvent être

un moyen de l'augmenter. Tel est bien le sentiment commun des fidèles ; et, pour se convaincre qu'il en est ainsi, on n'a qu'à supposer un homme qui est obligé de surmonter de violentes tentations pour mener une vie vertueuse ; et, à côté, un homme qui n'a point, ou qui n'a que de légères tentations à vaincre. Il ne viendra à la pensée de personne que le premier a moins de mérite que l'autre, toutes les autres conditions étant d'ailleurs égales. Il semble bien évident, au contraire, qu'il mérite d'autant plus qu'il lutte davantage et que plus grandes sont les tentations à vaincre ; en d'autres termes, qu'il mérite une plus haute récompense que celui qui a moins d'efforts à soutenir, et de moins graves difficultés à surmonter.

3. SECOND PRINCIPE : TOUTES CHOSES ÉGALES, PLUS UNE PERSONNE EST SAINTE, PLUS MÉRITOIRES SONT SES ACTES.

3. Second principe : Toutes choses encore égales aux autres points de vue, plus une personne est avancée en sainteté, plus méritoires sont ses actions. En d'autres termes, plus la grâce sanctifiante est parfaite dans une âme, plus grand est le mérite de ses œuvres et l'accroissement qu'il entraîne après lui. Cette règle n'est pas absolument certaine et n'a pas l'approbation de tous les théologiens. Tout à côté, se pose cette question : Une plus grande grâce habituelle chez l'agent augmente-t-elle le mérite d'un acte, au point que par exemple, si deux hommes justes accomplissent la même action dans laquelle, sauf la grâce actuelle, toutes les autres choses sont égales, celui-là aura plus de mérite qui possède la grâce sanctifiante à un plus haut degré ? Quelques

théologiens ne le pensent pas ; mais le plus grand nombre est d'un avis contraire ; et, pour l'affirmative, nous pouvons entre autres citer saint Thomas et Suarez.

La raison qui milite en faveur de cette doctrine, c'est que plus la personne qui agit est dans l'amitié de Dieu, plus agréable aussi est son acte aux yeux du divin Maître, parce que la dignité de l'agent exerce un effet et une influence positive sur le prix et la valeur morale de son œuvre. Si la grâce, en effet, a la vertu de rendre une action digne d'une récompense surnaturelle, action qui n'avait pas cette vertu par elle-même, une grâce plus grande pourra rendre cette action digne d'une récompense plus éminente. C'est ainsi que nous voyons, même parmi les hommes, qu'un service, rendu par un homme de haute origine, est jugé mériter des louanges et une rémunération de plus de prix, que le même service venant d'un homme d'une basse extraction. Et nous ne pouvons pas conclure de là à la violation de la règle que Dieu rend à chacun selon ses œuvres ; parce que les œuvres ici doivent être appréciées d'après leur valeu morale, et, *cæteris paribus*, ces œuvres sont plus nobles che celui qui possède une plus haute sainteté. L'exemple d Notre-Seigneur Jésus-Christ confirme cette doctrine jusqu' la plus complète évidence : toutes et chacune de ses action étaient d'un prix infini en raison de l'infinie dignité de s Personnalité divine. Il faut en même temps noter un différence dans cet exemple : puisqu'un acte procède nécessa rement de la personne, la dignité de la Personne divir influence et affecte nécessairement chacun de ses acte tandis qu'une habitude n'influence et n'affecte pas nécessa rement tout acte ; et, dans l'opinion que nous veno d'exposer et que nous admettons, nous supposons que

grâce donne de la valeur à l'acte seulement pour autant qu'elle l'influence et l'affecte. Or, la grâce influence et affecte incontestablement toute action surnaturelle de l'âme. Tout acte surnaturel, en effet, appartient à un homme sanctifié, même déifié, pouvons-nous dire, et se réfère à Dieu, notre Père, qui, dans l'excès de son immense charité, veut répandre ses faveurs et ses bénédictions divines sur tous ses enfants. En conséquence, plus le fils lui est cher, plus l'enfant d'adoption est *sien*, plus nobles aussi sont ses œuvres et plus dignes de la récompense. C'est pour cela, n'en doutons pas, que dans nombre de cas, nous voyons dans les saintes Ecritures et dans la vie des Saints, que Dieu s'est plus aisément laissé toucher par les supplications de personnes, qui étaient agréables à ses yeux, [1] et qu'il a souvent accordé à leur intercession de précieuses faveurs. C'est la raison aussi pour laquelle l'Eglise invoque Dieu par les mérites des Saints. [2]

4. TROISIÈME PRINCIPE : PLUS UN ACTE APPARTIENT A LA CHARITÉ ET PLUS IL PARTICIPE A SON INFLUENCE, PLUS IL EST MÉRITOIRE.

4. Quelques mots suffiront pour exposer notre troisième principe : abstraction faite de toute autre considération, plus un acte appartient en propre à la charité, et plus il participe à sa vivifiante influence, plus il devient apte à mériter un accroissement de grâce et de gloire. Notre seconde règle a établi que plus est digne la personne qui agit par la grâce sanctifiante, plus grand est son mérite. Celle-ci signifie que

1 JOB. XLII. 8 ; DAN. III. 35.
2 PESCH. *Prælectiones : De Gratia*, n. 417.

plus digne est la perfection intrinsèque de l'œuvre, plus grand est le mérite qu'elle acquiert. Nous jugeons de la perfection intrinsèque d'un acte d'après la perfection du motif qui pousse un homme à poser cet acte. Et, plus un homme met de la perfection et de l'empressement à se laisser entraîner à agir par ce motif, plus éminent aussi est le mérite de son action. Nous avons de la peine à concevoir combien le motif de la charité, à ce point de vue, est au-dessus de tous les autres motifs, même surnaturels. Voilà pourquoi les œuvres qui sont inspirées par la charité, acquièrent par là-même plus de mérite : toute la raison en est qu'elles sont accomplies par le motif qui est de tous de beaucoup le plus parfait ; ce motif et cette intention donnent à l'œuvre qu'ils font produire une perfection plus complète, et, dès lors, une plus haute valeur.

5. MOYEN D'ORDONNER TOUS NOS ACTES A DIEU PAR LA CHARITÉ.

5. Il résulte de ce qui précède, qu'une personne qui veut accroître ses mérites, fera bien d'adopter une courte méthode pour orienter les différentes actions d'une fervente charité, vers Dieu, et, pour la gloire de Dieu, vers sa famille adoptive; de telle sorte que, en un clin d'œil, pour ainsi dire, et dans le laps de temps le plus bref possible, toutes ses actions puissent être produites, et, en quelque sorte, enchaînées les unes aux autres. Mais nous ne devons pas nous arrêter uniquement à la charité ; car si la charité commande et produit aussi d'autres actes, surtout des actes de religion, celle-ci, sans aucun doute, en augmente la valeur et le mérite. Si elle ne les produit pas, c'est une preuve qu'elle

est languissante et qu'elle manque de ferveur, parce que, autant que la nature humaine en est capable, nous devons accomplir par plusieurs actes particuliers et distincts ce qu'un esprit pur est capable de renfermer en un seul acte.

Il ressort de la vie et des écrits de plusieurs Saints, qu'ils avaient l'habitude d'offrir en même temps leurs œuvres dans un but d'impétration de diverses fins surnaturelles, et de la grâce divine, qu'ils sollicitaient pour eux-mêmes et pour d'autres personnes. Cette pratique semble admirablement s'accorder avec l'exemple du Christ notre divin Sauveur, qui offrit, non seulement sa mort, terme final d'un sacrifice réel et parfait, mais aussi toutes ses autres œuvres et tous ses actes à son Père éternel, pour son plus grand honneur et sa plus grande gloire, en reconnaissance de toutes les grâces accordées, et à accorder aux hommes, en expiation des péchés de tous et de chacun des hommes, et aussi en vue d'obtenir les faveurs et les biens de toute sorte, qui, d'une façon ou de l'autre, pourraient être nécessaires au salut du genre humain. [1]

L'idée et la pratique que nous recommandons ici, c'est d'offrir, à l'exemple de Notre-Seigneur Jésus-Christ, toutes nos actions à Dieu par un motif de charité. Nos actes de foi et d'espérance, aussi bien que les actes des autres vertus, peuvent être ainsi ordonnés, avec notre pensée fixée sur le Crucifix, et, avec l'intention de nous unir aux quatre fins du sacrifice infini du Sauveur, sur la Croix et à la sainte Messe ; je veux dire, pour rendre à Dieu la gloire et l'honneur

1 Lehmkühl, *Théol. Morale*, vol. I. nos 263, 264.

souverains qui lui sont dus, pour le remercier de tous les bienfaits que nous en avons reçus, pour satisfaire pour nos péchés, et, enfin, pour en obtenir toutes les autres grâces et bénédiction par les mérites de Jésus-Christ.

Sans soulever la question de savoir combien souvent un homme est tenu de faire des actes de charité, ce qu'il est important de considérer à notre point de vue actuel, c'est que plus les actes d'amour de Dieu sont fréquemment répétés, et, plus une âme y met de ferveur, plus elle s'applique à répandre sur toutes ses œuvres le motif de la divine charité, je veux dire, à les faire pour plaire à Dieu, par un pur amour de la bonté suprême ; plus rapide aussi est sa croissance spirituelle et son progrès dans la sainteté.

Saint François de Sales, avec sa concision et sa clarté ordinaires, montre que le divin amour communique son prix aux autres vertus en perfectionnant ce qu'il trouve de bon en elles. « Tant s'en faut, dit-il, que l'amour céleste oste aux vertus les prééminances et les dignitez qu'elles ont naturellement, qu'au contraire ayant ceste propriété de perfectionner les perfections qu'elle rencontre, à mesure qu'elle trouve des plus grandes perfections, elle les perfectionne plus grandement : comme le sucre ès confitures assaisonne tellement les fruits de sa doulceur, que les adoulcissant tous, il les laisse neantmoins inesgaux en goust et suavité, selon qu'ils sont inesgalement savoureux de leur nature. »

« Il est vray toutesfois que si la dilection est ardente, puissante, et excellente en un cœur, elle enrichira et perfectionnera aussi davantage toutes les œuvres des vertus qui en procéderont. On peut souffrir la mort et le feu pour Dieu sans

avoir la charité, ainsi que saint Paul présuppose (1. Cor. 13) [1] et que je desclare ailleurs ; à plus forte rayson on la peut souffrir avec une petite charité. Or, je dy, qu'il se peut bien fayre qu'une fort petite vertu ayt plus de valeur en une âme où l'amour sacré règne ardemment, que le martyre mesme en une ame où l'amour est allangoury, faible et lent.

« Ainsi les petites simplicitez, abjections et humiliations, esquelles les grands saincts se sont tant pleu pour se musser, et mettre leur cœur à l'abry contre la vayne gloire, ayant esté faites avec une grande excellence de l'art et de l'ardeur du céleste amour, ont esté trouvées plus aggréables devant Dieu que les grandes ou illustres besougnes de plusieurs autres qui furent faites avec peu de charité et de dévotion. » [2]

6. S. FRANÇOIS DE SALES EXPLIQUE LE MOYEN DE FAIRE DE CHACUNE DE NOS ACTIONS UN ACTE D'AMOUR DE DIEU.

6. Le même saint Docteur, expliquant quelques moyens de faire de nos actions tout autant d'actes d'amour de Dieu, s'exprime ainsi : « Pour fayre un excellent progrez en la dévotion, il faut non seulement au commencement de nostre conversion, et puis tous les ans, destiner nostre vie et toutes nos actions à Dieu, mais aussi il les luy faut offrir tous les jours, selon l'exercice du matin que nous avons enseigné à

1 Saint Paul suppose un homme qui, dans une disposition incompatible avec la charité, livre son corps au supplice du feu. Cet homme s'imagine qu'il meurt pour Dieu ; mais sa mort est en réalité occasionnée par quelque autre motif qui n'a de la charité que les apparences, comme saint François l'explique au huitième chapitre de son dixième livre.

2 *Amour de Dieu*, L. XI., ch. V.

Philotée : car, en ce renouvellement journalier de nostre oblation, nous respandons sur nos actions la vigueur et vertu de la dilection par une nouvelle application de nostre cœur à la gloire divine, au moyen de quoy il est toujours plus sanctifié. »

« Outre cela, appliquons cent et cent fois le jour nostre vie au divin amour par la prattique des oraysons jaculatoires, eslévations de cœur et retraittes spirituelles : car, ces saincts exercices, lançant et jettant continuellement nos esprits en Dieu, y portent ensuite toutes nos actions. Et, comme se pourrait-il fayre, je vous prie, qu'une âme, laquelle à tous momens s'eslance en la divine bonté, et souspire incessamment des parolles de dilection pour tenir tousjours son cœur dans le sein de ce Père céleste, ne fust pas estimée fayre toutes ses bonnes actions en Dieu et pour Dieu ? »

« Celle qui dit : « Mon bien-aymé est tout mien, et moy je suis toute sienne : »[1] Mon Dieu, vous estes mon tout ! O Jésus, vous estes ma vie ! Hé ! qui me fera la grâce que je meure à moy-mesme, afin que je ne vive qu'à vous ? O aymer ! ô s'acheminer ! ô mourir à soy-mesme ! ô vivre à Dieu ! ô estre en Dieu ! O Dieu, ce qui n'est pas vous-mesme, ne m'est rien, celle-là, dy-je, ne desdie-t-elle pas continuellement ses actions au céleste Espoux ?... Cest exercice de continuelles aspirations est doncques fort propre pour appliquer toutes nos œuvres à la dilection. »[2] Ainsi nous réaliserons à la lettre et de la manière la plus parfaite, le conseil que saint Paul donnait aux fidèles de Corinthe : « Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, ou que vous fassiez toute

1 Cant. II. 16.

2 *Amour de Dieu*, L. XII., ch. IX.

autre chose, faites tout pour la gloire de Dieu. »[1] Nous voyons par là combien l'influence de la charité concourt, non seulement à l'existence, mais aussi à la perfection du mérite. Malgré tout ce que nous venons de dire, il ne faudrait cependant pas supposer que, pour mériter, il est nécessaire que notre charité atteigne un certain degré d'intensité ; ou bien, qu'un acte fait avec une certaine négligence, et n'ayant pas toute l'intensité et toute la ferveur de la charité, ne mérite en rien la récompense essentielle qui est due à l'action. Tout ce que nous voulons affirmer présentement, c'est que plus intense est la charité, plus grand est le mérite ; et plus faible est la charité dans l'accomplissement d'un acte, moindre est le mérite, et moindre la rémunération. Mais, en dehors de cette intensité, ou de cet état de puissance qui est nécessaire pour l'œuvre substantielle et surnaturelle elle-même, aucun degré n'est requis pour que l'acte puisse être méritoire.

7. TOUTES LES AUTRES VERTUS, LORSQU'ELLES SONT INFORMÉES PAR LA CHARITÉ, ONT LEUR MÉRITE PARTICULIER.

7. Il est nécessaire de faire aussi remarquer que, bien que le mérite appartienne très principalement à la charité, il n'en est pas l'apanage exclusif. Toutes les autres vertus, lorsqu'elles sont informées par la charité, ont leur mérite spécial, en raison de leur excellence, et, en raison aussi de l'importance ou du peu de poids des actes qu'elles produisent. C'est ainsi que, à la suite de la charité, viennent aussitôt la foi et

1 I Cor. x. 31.

l'espérance ; et, leurs actes sont considérés comme plus méritoires que les actes des autres vertus morales ; parce que, comme la charité, ces vertus se réfèrent immédiatement à Dieu, tandis que les autres vertus morales ont le bien comme objet immédiat. Puis, il faut tenir compte, pour ces vertus, de leur supériorité respective : les vertus de religion et de pénitence viennent immédiatement après les vertus théologales, et leurs actes sont d'un ordre plus sublime, et dès lors, plus méritoires que ceux des autres vertus. Nous pouvons constater l'inégalité des vertus en appréciant le prix de leurs actes; comme nous devrons aussi considérer la nature des actes eux-mêmes, s'ils sont d'une plus grande ou d'une moindre importance. Nous verrons, par exemple, qu'il y a une différence entre la chasteté conjugale et la virginité, entre le bon usage des richesses et le dépouillement volontaire accompli pour l'amour de Dieu. Inégalité enfin entre les actes d'une même vertu: que je donne une minime aumône, ou que je me dépouille largement de ma richesse en faveur du prochain; c'est une même vertu qui fait l'un et l'autre; et, cependant ces deux actes ne sont point en eux-mêmes de valeur identique.

8. LES CHOSES QUI AUGMENTENT LE MÉRITE.

8. Il ne sera pas hors de propos d'indiquer en quelques mots les choses qui augmentent le mérite de nos œuvres, et sur lesquelles nous avons l'accord des théologiens, la condition : *toutes autres choses d'ailleurs égales,* étant toujours admise. Nous avons donc, comme causes d'accroissement du mérite : (1) La continuité de l'œuvre. Par exemple, un homme acquiert plus de mérite par une demi-heure

l'oraison, que par un quart d'heure du même exercice. (2) Le plus haut degré de ferveur apporté dans l'accomplissement de l'œuvre. (3) L'excellence de l'objet de l'œuvre et la fin qu'on se propose, par exemple, si l'action est faite par un motif de charité. (4) Une plus grande sainteté chez la personne qui pose l'acte. (5) Une liberté plus grande, plus affranchie d'entraves ou de contrainte. (6) Dans certains cas, et en un certain sens, une plus grande difficulté dans l'accomplissement de l'acte. Cette difficulté peut provenir de deux sources différentes, ou de la nature de l'œuvre elle-même, ou des dispositions apportées à son accomplissement. Lorsqu'il s'agit d'un acte difficile en lui-même, comme le martyre, le sacrifice qu'exige la profession religieuse, cette difficulté augmente toujours le mérite, même dans le cas où une personne se trouverait accepter et accomplir ces actes avec détermination et empressement. Si la difficulté provient de l'indolence de la volonté ou des lenteurs de la nature, à laquelle il faut, pour ainsi dire, faire violence pour l'amener à produire de bonnes actions, alors, cette difficulté provient de notre négligence, de notre tiédeur, et diminue le mérite de l'œuvre plutôt qu'elle ne l'augmente.

9. AVANTAGES PARTICULIERS DE L'ÉTAT RELIGIEUX RELATIVEMENT AU MÉRITE.

9. Avant de clore nos explications et les réflexions que nous venons de faire sur le mérite, qu'il nous soit permis d'ajouter deux considérations, qui font ressortir d'une manière toute particulière l'excellence de la vie religieuse relativement au mérite inhérent aux actes et aux observances journalières de cet état.

(1) En raison des vœux.

(1) Saint Bonaventure, parlant de la relation que doivent avoir nos œuvres à l'honneur de Dieu pour devenir méritoires, dit que cette relation se rencontre toujours dans l'état religieux, en raison même de la profession religieuse, par laquelle les âmes, par amour de Dieu, se consacrent entièrement à son service, et s'engagent à porter le joug du Seigneur. Appuyé sur cette raison, il soutient que toutes les œuvres des religieux, sans exception, — il entend toutes celles qui appartiennent à l'observance religieuse, — sont, en vertu de leur première intention, méritoires du salut, aussi longtemps qu'une intention contraire ne les dirige pas vers un but qui ne serait point agréable aux yeux du Tout-Puissant. Il est bon de nous rappeler que le docteur Séraphique, d'accord avec les théologiens de l'Ecole franciscaine, affirmait que la seule présence de la charité dans l'âme ne suffit pas pour changer en mérites les actions les plus ordinaires de la vie. C'est que pour lui, il y a des actes qui, dans leur réalité individuelle, sont indifférents ; et, telles seraient les actions de manger, boire, marcher, se reposer, et toutes celles que réclame de nous l'infirmité de notre nature.

A l'encontre de la thèse qui fait consister toute la perfection de la vie religieuse dans l'observation des trois vœux, saint Thomas d'Aquin se propose une difficulté. C'est que, outre la pauvreté, l'obéissance et la chasteté qui tombent sous le vœu, il y a pour le religieux bien d'autres exercices, le travail, la prière, les jeûnes et le reste. A quoi le saint docteur fait cette réponse : toutes les observances de la vie religieuse sont ordonnées à ces trois vœux principaux. En effet, s'il y a des actions qui se réfèrent au soutien de la vie

corporelle, comme travailler ou mendier, elles se rattachent à la pauvreté, puisque c'est pour la conserver que les religieux se procurent ainsi le nécessaire. Si d'autres vont à macérer le corps, par exemple les jeûnes, les veilles, et semblables pratiques, qui ne voit qu'elles ont pour fin directe l'observation du vœu de chasteté ? Enfin, s'il y a des pratiques instituées pour ordonner les actes du religieux à la fin de la *religion,* c'est-à-dire à l'amour de Dieu et du prochain, comme la lecture, l'étude, l'oraison, la visite des malades, et cent autres choses du même genre, tout cela est compris sous le vœu d'obéissance, dont le propre est d'orienter, sous la direction d'un autre, et le vouloir et l'agir des religieux vers la fin commune.

C'est donc à tout cela que s'étend pour le religieux l'influence de la charité primordiale qui lui a dicté ses vœux, et lui a fait embrasser la vie religieuse, soit pour rendre chacune de ses actions méritoires, au sentiment de saint Bonaventure, soit pour leur donner un mérite plus abondant, selon la doctrine de saint Thomas d'Aquin. Ferons-nous aussi remarquer que les mêmes actes, en dehors de la valeur méritoire qui leur vient de la vertu particulière à laquelle ils appartiennent, en reçoivent universellement une autre plus excellente encore de la vertu de religion, qui les a faits siens par les vœux ?

(2) En raison de la volonté qui est fixée et déterminée dans le bien.

(2) Il est un autre point de vue, sous lequel la profession religieuse apporte à ceux qui l'ont vouée, un admirable accroissement de mérite. Rappelons-nous le principe admis de tous, qu'un acte est d'autant plus nôtre, par conséquent

plus digne ou de récompense ou de châtiment, qu'il procède d'une volonté plus ancrée dans le mal ou mieux fixée dans le bien. Voilà pourquoi les plus grands péchés, ceux qui tarissent davantage la source des grâces, sont les péchés de pure malice. J'appelle de ce nom les fautes où la passion, l'ignorance, la faiblesse, l'entraînement et la surprise, ont moins de part ; celles qui se commettent froidement, délibérément, avec la pleine possession de soi-même et la claire vue de l'injure faite à Dieu. Tel fut le péché des anges rebelles ; et, telle est aussi la raison pour laquelle, par une seule révolte, ils méritèrent le châtiment d'une ruine irréparable. Or, que fait la profession religieuse, ou plutôt, que devient la volonté sous l'influence et la vertu des vœux de religion ? Elle est librement fixée dans la nécessité morale de bien faire, d'agir suivant les règles de la perfection : tellement fixée, qu'elle s'ôte à elle-même le pouvoir d'omettre sans prévarication ce que d'autres peuvent, librement et sans lui déplaire, refuser à leur Dieu.

Dans son opuscule qui a pour titre : *De Perfectione Vitæ Spiritualis,* [1] et, qu'il écrit contre diverses erreurs, saint Thomas fait remarquer que l'une d'elles est ainsi formulée : Il est plus méritoire de faire les œuvres de vertu de son plein gré, sans la nécessité qu'imposent l'obéissance ou le vœu, que de les accomplir sous la pression de l'une ou de l'autre. Sur quoi le docteur Angélique porte ce jugement : « Il est manifeste que cette thèse est contraire à ce que l'Eglise pratique et enseigne universellement ; donc il faut la réprouver comme une hérésie. » [2]

1 Ch. XII.

2 Voy. l'ouvrage : *La Grâce et la Gloire*, vol. II, l. VII. ch. VI.

Les avantages de l'état religieux ne sauraient être mieux représentés en peu de mots que par les paroles de saint Bernard : « N'est-ce pas là un saint état qui permet à l'homme de mettre dans sa vie une plus grande pureté, de rendre ses chutes beaucoup moins fréquentes, de se relever plus promptement, de marcher avec plus de prudence, d'être plus souvent inondé d'une rosée féconde, de se reposer en toute sûreté, de voir avec confiance les approches de la mort, de se retremper plus vite dans le bain salutaire, et de s'assurer une plus abondante rémunération ? »

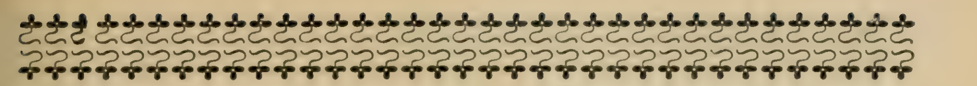
Saint Alphonse se complaît à expliquer chacune de ces expressions en particulier, et à les commenter. Je ne veux m'arrêter qu'à la dernière : le religieux s'assure une plus abondante rémunération. Sur quoi notre saint s'exprime ainsi : « Jésus-Christ a promis que celui qui abandonnera tout pour son amour, recevra en ce monde le centuple de ce qu'il aura laissé ; et, dans l'autre, la gloire éternelle..... S'il ne laisse pas sans récompense un verre d'eau froide donné en son nom, combien grande, combien au-dessus de tout ce que nous pouvons imaginer, ne sera pas la récompense que le religieux, qui tend à la perfection, recevra un jour pour les actes sans nombre de piété qu'il accomplit chaque jour! pour tant de méditations, tant d'offices, et tant de lectures spirituelles! pour ces actes si nombreux de mortification et d'amour de Dieu, qui se présentent chaque jour dans sa vie, toute à l'honneur de Dieu ! Ne savez-vous pas que toutes ces bonnes œuvres, accomplies en vertu de l'obéissance, et en harmonie parfaite avec les vœux religieux, méritent une plus riche récompense que les bonnes œuvres des séculiers ? »

Plus loin, le Saint ajoute : « Sublime est la dignité du martyre ; mais l'état religieux semble offrir quelque chose

de plus excellent encore. Le martyr souffre pour ne point perdre son âme ; le religieux souffre pour se rendre plus agréable à Dieu. Un martyr meurt pour la foi ; un religieux meurt pour la perfection. Lors même que la vie religieuse a perdu beaucoup de son ancienne splendeur, nous pouvons encore dire, en toute vérité, que les âmes qui sont les plus chères à Dieu, qui ont atteint aux plus nobles hauteurs de la perfection, qui édifient l'Eglise par les parfums de leur sainteté, se rencontrent pour le plus grand nombre dans les cloîtres..... Rien d'étonnant, donc, que saint Cyprien ait appelé les vierges consacrées à Dieu, les fleurs du jardin de l'Eglise, et, la plus noble partie du troupeau de Jésus-Christ. Saint Grégoire de Nazianze dit que « les religieux sont les prémices du troupeau du Seigneur, les piliers et la couronne de la foi, et les perles de l'Eglise. » [1]

[1] *La Vraie Epouse du Christ,* ch. II. p. 32, 33.





CHAPITRE VIII

Croissance spirituelle et surnaturelle
Les Sacrements.

I. LES SACREMENTS, PRINCIPE OU MOYEN DE CROISSANCE DANS LA VIE SURNATURELLE

1. Le second principe d'où procèdent l'augmentation de la grâce et notre croissance spirituelle, est dans les Sacrements, et parmi les sacrements, dans le plus auguste et le plus saint de tous, l'Eucharistie. Tous les sacrements ont été institués comme des moyens de communiquer la grâce à l'âme. Deux d'entre eux, le baptême et la pénitence, ont pour objet direct et primordial de produire la *première* grâce, — c'est-à-dire de rendre la vie de la grâce à l'âme, lorsqu'elle l'a perdue par le péché. Les autres sacrements ont pour objet direct la *seconde* grâce, — c'est-à-dire l'augmentation de la grâce sanctifiante. On les appelle les sacrements des vivants, parce qu'il faut être en état de grâce pour les recevoir.

Afin de mieux comprendre la part que les sacrements sont destinés à occuper dans l'œuvre de notre sanctification, il est nécessaire d'expliquer, dès le début, ce qu'on entend par grâce sacramentelle, et de voir ce que cette grâce surajoute à la grâce habituelle ou sanctifiante.

2. LA GRACE SACRAMENTELLE

2. Par la grâce qui est commune à tous les sacrements, nous devons entendre et la grâce sanctifiante et la grâce sacramentelle. On appelle sanctifiante, la grâce qui communique à l'âme la justice et la sainteté. Si elle engendre la justice et la sainteté en nous, cette grâce s'appelle la *première* grâce. Si elle augmente la grâce déjà existante dans l'âme, cet accroissement s'appelle la *seconde* grâce. La grâce sacramentelle est celle qui est particulière à chacun des sacrements. La grâce, puisque tel est le nom qu'on lui donne communément, est ce qui rend un homme agréable à Dieu ; elle a comme annexes ou propriétés les vertus et les dons ; et, c'est pour cela que saint Thomas appelle cette grâce, la grâce des vertus et des dons. La question qui s'offre présentement à notre étude, est de savoir si la grâce sacramentelle ajoute quelque chose à cette autre grâce, et ce qu'elle y ajoute.

Nous avons des auteurs qui pensent que la grâce sacramentelle est une certaine *grâce actuelle*, qui est donnée, au moment voulu, à un homme, pour le rendre capable de remplir plus aisément les obligations qu'il s'est imposées par la réception du sacrement. D'autres croient que cette grâce est un droit à une telle assistance, lorsque l'occasion et le besoin le demandent. Comme aucune de ces opinions ne nous paraît satisfaisante ; ou plutôt, comme elles sont toutes les deux

nadmissibles, venons-en à une troisième, telle que la pose et la développe Billuart, d'après le sentiment de saint Thomas, laquelle est à la fois satisfaisante et admissible.

(1) La grâce sacramentelle ajoute quelque chose à la grâce sanctifiante.

(1) Il expose d'abord que la grâce sacramentelle ajoute quelque chose à la grâce sanctifiante ordinaire, ou, comme on l'appelle, à la grâce des vertus et des dons. A l'appui de sa thèse, il donne les raisons suivantes :

(*a*) Si la grâce sacramentelle n'ajoutait rien à la grâce des vertus et des dons, il ne serait d'aucun avantage pour ceux qui sont en état de grâce, de recevoir les sacrements; et cependant rien n'est inutile dans les œuvres de Dieu. Dire que les sacrements augmenteraient toujours la grâce, ne tranche pas la difficulté, parce que, pour cet accroissement, il suffirait que le même sacrement fût reçu plusieurs fois.

(b) La grâce, ainsi communément appelée, ou la grâce des vertus et des dons, est donnée en vue de l'ordination générale des actes de l'âme. Les sacrements, au contraire, sont ordonnés à certains effets particuliers dans la vie chrétienne, qui doivent se produire, si l'on peut parler ainsi, officiellement et en raison de l'état dans lequel on est admis à les recevoir et à un certain titre. Ainsi, le baptême est ordonné à la régénération spirituelle, en vertu de laquelle ceux qui sont morts par le péché, sont rendus à la vie dans le Christ dont ils redeviennent les membres. La confirmation a pour but de nous rendre capables, en notre qualité de soldats du Christ, de professer notre foi avec constance et fermeté. L'Eucharistie a pour objet notre alimentation spirituelle, notre croissance et notre affermissement dans la

perfection. Ainsi en est-il des autres sacrements; et, pour produire ces effets d'un genre particulier, une grâce spéciale est nécessaire.

(c) Si chacun des sacrements ne nous conférait pas une grâce spéciale, mais seulement la grâce sanctifiante ordinaire, il faudrait dire qu'il n'y a, pour les divers sacrements, qu'une différence dans le rite extérieur; et dès lors, pourquoi sept sacrements, quand un seul suffirait: Personne n'oserait soutenir une idée semblable. On peut ajouter, à l'appui de cette doctrine, qu'un homme justifié sans les sacrements, reçoit la grâce sanctifiante ordinaire, avec, ensemble, les vertus et les dons; mais il ne reçoit pas la grâce sacramentelle, qui n'est conférée que par les sacrements.

Un second point que fait ressortir Billuart : La grâce sacramentelle n'est pas une habitude réellement distincte de la grâce sanctifiante, ou de la grâce des vertus et des dons; ni simplement un secours spécial et transitoire ; mais elle est un mode nouveau, intrinsèque, de perfection et de vigueur particulière, surajouté à la grâce ordinaire, avec un certain ordre, titre, ou droit à un secours actuel au moment du besoin. Le profond théologien prend chacune des parties de sa proposition, et la prouve séparément :

(2) Elle n'est pas une habitude distincte de la grâce sanctifiante.

(2) La première partie, savoir, que la grâce sacramentelle n'est pas une habitude réellement distincte de la grâce des vertus et des dons, se démontre par ce fait, que les effets particuliers auxquels la grâce sacramentelle est ordonnée, ne sont pas réellement distincts des effets de la grâce des vertus et des dons, si ce n'est dans leur mode ou leur

manière ; c'est que ces effets sont produits officiellement *(ex officio)*, ou co-naturellement en raison de l'état ou par une force, une vigueur spéciale. Voilà pourquoi une nouvelle habitude, réellement distincte de l'habitude de la grâce sanctifiante, n'est pas nécessaire.

Prenons chacun des sacrements en particulier : l'effet que produit le sacrement de pénitence par la guérison, le baptême par la régénération, l'Extrême-Onction par le soulagement et réconfort qu'elle apporte, est substantiellement produit par l'habitude de la grâce des vertus et des dons. Et quoique le baptême remette toute la peine aussi bien que la coulpe, il n'y a dans cet effet rien de substantiellement distinct, mais une différence seulement dans le mode ou la manière, suivant la plus ou moins grande intensité de la même grâce. Ainsi, également, l'effet de l'Eucharistie, qui est de nourrir l'âme et de la faire croître spirituellement, est, en substance, le résultat d'une plus grande ferveur dans les actes de vertu ; l'effet de la confirmation, qui est la courageuse profession de la foi, n'est en substance qu'un acte de foi ; l'effet du sacrement de l'ordre, qui consiste dans le droit à la légitime administration des sacrements, est substantiellement un acte de religion, l'effet de la grâce du sacrement de mariage, qui consiste à procurer une vie de chasteté, la conservation de la fidélité réciproque, le secours et l'appui entre les deux conjoints, n'est en substance qu'un acte de justice, de charité, ou de chasteté.

Donc, encore une fois, la grâce sacramentelle n'est pas autre chose que la grâce sanctifiante. Celui qui la reçoit, est rendu saint dans le cas où il était pécheur ; et, il est rendu plus saint dans le cas où il était déjà en possession de l'état de grâce. Si elle était une habitude différente de la grâce

sanctifiante, elle ne serait pas elle-même sanctifiante, parce que c'est le propre de la grâce habituelle ordinaire de sanctifier ; c'est son objet formel, et voilà pourquoi cet objet ne peut pas être atteint par une habitude distincte de la grâce sanctifiante.

(3) La grâce sacramentelle est une nouvelle perfection intrinsèque ou un mode spécial ajouté à la grâce ordinaire.

(3) La seconde partie de la proposition de Billuart, est que la grâce sacramentelle n'est pas seulement une assistance spéciale et passagère, mais une nouvelle perfection intrinsèque, une vigueur particulière surajoutée à la grâce habituelle. Il la prouve en citant les termes mêmes de saint Thomas : « La grâce des vertus et des dons perfectionne l'essence de l'âme quant à la direction générale de ses actes ; mais s'il s'agit de certains effets particuliers qu'exige la vie chrétienne, il faut que vienne s'ajouter la grâce sacramentelle, qui peut perfectionner l'âme quant à ces effets particuliers. » Voilà pourquoi notre auteur fait remarquer, toujours d'après le docteur angélique, que la grâce sacramentelle est quelque chose d'intrinsèque et de permanent, qui perfectionne l'essence de l'âme. Tandis que le secours actuel n'est pas une qualité intrinsèque et permanente, qui perfectionne l'âme, mais qui s'applique seulement aux puissances de l'âme au moment de l'action.

Billuart poursuit son raisonnement, d'après le texte de saint Thomas : « Les sacrements sont ordonnés à la production d'effets différents et particuliers, qui appartiennent à la vie chrétienne ; or, pour cela, suivant l'économie ordinaire de la Providence, il ne suffit pas d'une assistance actuelle et

transitoire; mais il faut, dans l'homme, quelque chose d'intrinsèque et de permanent comme un principe, auquel correspondent et sont proportionnés le secours et l'opération. La disposition naturelle et ordinaire des choses, et le mode co-naturel d'agir exigent que, dans toutes les causes principales, tel que l'homme, relativement à leurs actions, l'opération suppose dans l'agent un principe d'opération co-naturel et proportionné à l'opération elle-même. C'est pourquoi la grâce sacramentelle ajoute à la grâce ordinaire, non seulement un secours transitoire, mais un certain mode intrinsèque et permanent, — un principe, pour ainsi dire, que nous appelons une perfection, — une vigueur spéciale, une force nouvelle de la grâce ordinaire, avec un certain ordre et titre à l'assistance actuelle au moment du besoin. En outre, suivant les théologiens de l'école thomiste, la grâce sacramentelle procède effectivement des sacrements, tandis que le secours actuel n'en est pas l'effet ou résultat. »

Nous avons un exemple, qui jette un nouveau jour sur cet enseignement, dans la grâce de la justice originelle, comparée à notre grâce. Comme essence et substance, elle était la même que notre grâce; mais elle avait un certain mode de perfection, une certaine vigueur, qui soumettait complètement la partie sensitive à la raison, et le corps à l'âme, ce que ne fait pas notre grâce.

(4) Cette doctrine démontrée par la grâce spéciale de chaque sacrement.

(4) Passant aux détails et aux grâces spéciales des divers sacrements, Billuart s'exprime ainsi: « La grâce sacramentelle du baptême est une grâce habituelle avec une perfection et une vigueur toute particulière, qui confère une nouvelle

vie dans le Christ, pour la rémission de l'entière culpabilité et de tout le châtiment dû au péché, pour la valide et convenable réception des autres sacrements, et, ensemble, avec un ordre, un titre, un droit aux secours actuels nécessaires pour la préservation de la régénération acquise, et pour ses actes. La grâce sacramentelle de la confirmation est une grâce habituelle, ou son accroissement, avec une vigueur et une puissance spéciale, qui fait qu'on professe sa foi avec joie et courage, même au prix de sa vie, et avec, ensemble, l'ordre et le titre aux secours actuels nécessaires à ces fins. La grâce sacramentelle de l'Eucharistie est la grâce habituelle, accompagnée d'une énergie semblable, et à laquelle s'ajoute un ordre, un droit aux secours actuels en vue de la réfection spirituelle de l'âme, et principalement de l'union avec Dieu par plus de ferveur dans les actes des vertus. La grâce sacramentelle de la pénitence est la grâce habituelle avec une énergie similaire toute spéciale, et un droit aux secours actuels dont le but est de produire une contrition plus intense des péchés, d'effacer les taches qui en restent, et de prémunir contre les rechutes pour l'avenir. La grâce sacramentelle de l'extrême-onction est la grâce habituelle, avec une perfection spéciale et un ordre aux secours actuels, qui doivent faire disparaître les restes et les conséquences des péchés, soulager le malade, ou lui donner la force de supporter ses souffrances avec patience, préparer l'âme à un heureux passage hors de ce monde et la prémunir contre toutes les attaques de l'ennemi. La grâce du sacrement de l'ordre est la grâce habituelle, avec une vigueur similaire, et un droit aux secours actuels qui ont pour but le digne exercice du culte divin et la digne administration des sacrements. Enfin, la grâce du mariage est la grâce habituelle,

ıvec une énergie du même genre, et un ordre ou droit à 'assistance actuelle, dont l'effet sera de faire vivre les conjoints dans une fidélité réciproque, dans l'observation de a chasteté conjugale, et de rendre l'homme et la femme capables de supporter les soucis et les embarras de leur condition. »

Lorsque nous employons cette expression : avec un titre ou un droit à ces secours actuels, il ne faudrait pas entendre ces termes dans le sens d'une dérogation à la nature gratuite le la grâce. Ce droit, en effet, n'est fondé que sur la libérale et gratuite promesse de Dieu, qui est toujours fidèle à ses promesses, et qui n'y manque jamais dans les choses qui sont nécessaires à notre salut. Nous ne voulons donc, par là, rien avancer qui affecte la gratuité naturelle de la grâce sacramentelle; tout comme constituer un titre ou un droit ıux secours ordinaires et habituels, n'affecte point la nature gratuite de la grâce des vertus et des dons. [1]

De l'enseignement que nous venons d'exposer, il suit que es grâces sacramentelles diffèrent essentiellement et spécifiquement entre elles ; mais ne diffèrent qu'accidentellement et dans le mode de la grâce sanctifiante ou de la grâce des vertus et des dons ; comme, par exemple, se baisser et se enir debout sont deux positions qui diffèrent essentiellement entre elles, mais qui ne diffèrent qu'accidentellement au point de vue de la personne qui se baisse ou qui se tient debout. C'est un exemple semblable que donne le célèbre auteur que nous avons cité.

J'ajoute, comme un point qu'il faut bien prendre garde de ne pas perdre de vue, que, suivant la loi ordinaire, la grâce

1 Voy. Billuart, *De Gratia*, Diss. III, Art. V.

sacramentelle n'est pas conférée en dehors des sacrements. Mais, comme Dieu n'a pas nécessairement enchaîné sa grâce aux sacrements, il peut, naturellement, la communiquer sans leur intermédiaire. A ceux qui ne reçoivent pas les sacrements, ne font point défaut les grâces qui sont nécessaires pour les rendre capables d'accomplir les devoirs auxquels ils sont tenus. Toutefois, ces secours nécessaires sont donnés à un titre particulier à ceux qui reçoivent les sacrements, en raison de la perfection spéciale de la grâce donnée, et du droit, que les sacrements leur confèrent, aux secours nécessaires, particuliers, en vue des effets spéciaux ou des actes des sacrements.

Tout cela est bien de nature à nous faire comprendre de quels soins vigilants les fidèles devraient entourer la grâce sacramentelle, de peur de la perdre ; et combien il est important de veiller sur soi, pour ne jamais s'en rendre indigne, en apportant toujours à la réception des sacrements les dispositions nécessaires.

3. COMMENT LES SACREMENTS CONFÈRENT LA GRACE.

3. Le saint Concile de Trente a défini que les sacrements de la Nouvelle Loi ne sont pas simplement des signes extérieurs de la grâce ; mais qu'ils confèrent actuellement la grâce qu'ils signifient, et qu'ils la confèrent par eux-mêmes *(ex opere operato)*. [1] Deux choses sont à observer et demandent à être expliquées, relativement au sens dans lequel on dit que les sacrements sont la cause de la grâce : parlons d'abord de la division des causes efficientes ; puis, nous expliquerons dans quel sens on dit qu'une chose est la cause d'une autre.

1 Sess. VII., c. 6, 8.

(1) Division des causes efficientes et dans quel sens on peut dire qu'une chose est cause d'une autre.

(1) La cause efficiente se divise en cause accidentelle et en cause directe, ou cause *de soi, per se*. La cause accidentelle est une condition sans laquelle l'effet n'aurait pas lieu, bien qu'elle n'exerce pas son influence sur la production de cet effet. Par exemple, mettre du bois au feu, ou choisir un bois sec pour l'y mettre, sont des causes de ce genre. La cause directe, ou cause *per se*, est celle qui exerce de quelque façon son influence sur l'effet; elle est physique ou morale ; et, dans l'un et l'autre cas, elle peut être encore cause principale ou cause instrumentale. La cause physique principale est celle qui, de son propre pouvoir, par une influence réelle, produit l'effet ; la cause physique instrumentale est celle qui produit l'effet en vertu de la puissance qui lui est communiquée par la cause principale. Ainsi, l'artiste est la cause physique principale du tableau ; le crayon ou la brosse sont la cause physique instrumentale. La cause morale principale est celle qui, par son propre mérite, meut et entraîne la principale cause efficiente à faire quelque chose, de sorte que, d'après l'appréciation commune des hommes, c'est à elle qu'on attribue, en fait, la production de l'effet par la cause efficiente. La cause morale instrumentale est celle qui accomplit une chose en vertu de la puissance que lui communique la cause morale principale. Par exemple, le fils d'un roi, très bien vu de son père, implore auprès de celui-ci la grâce d'un coupable : il est la cause morale principale du pardon accordé au coupable ; si c'est par un légat ou par une

lettre qu'il sollicite cette faveur auprès de son père, le légat ou bien la lettre est la cause morale instrumentale.

Il ne saurait être question ici de la cause de la grâce, cause principale, physique ou morale. Il est certain que Dieu seul est la cause physique principale de la grâce, et que l'humanité de Jésus-Christ en est la cause morale principale.

(2) Les deux modes de causer la grâce: *ex opere operato* et *ex opere operantis*.

(2) La seconde question qui s'offre à notre attention, relativement au mode de la production de la grâce, est de savoir si elle est produite *ex opere operato*, ou *ex opere operantis*, selon le langage employé par les scolastiques. La grâce produite *ex opere operantis* est celle que Dieu donne en vue d'une œuvre accomplie par l'agent avec dignité et d'une manière méritoire, ou en considération de la foi de l'agent, de sa piété, et de son mérite. On dit que la grâce est produite *ex opere operato*, lorsqu'elle est conférée par Dieu en considération de quelque œuvre, non point parce que cette œuvre a été bien faite par l'agent qui reçoit la grâce ; mais parce que l'œuvre a été instituée par Jésus-Christ : en d'autres termes, c'est lorsque cette grâce est produite par la force et l'efficacité d'une œuvre extérieure en vertu d'une puissance surnaturelle qui lui est communiquée, au-dessus du mérite du ministre et de celui qui reçoit la grâce, non, cependant, sans que celui-ci apporte à sa réception les dispositions requises. Ces dispositions n'apportent aucun concours à la cause qui produit la grâce ; elles n'apportent non plus aucune force à l'acte extérieur ou au sacrement ; mais servent seulement à écarter les obstacles qui s'opposeraient à la grâce de Dieu ; et, sont les ccnditions sans lesquelles les sacrements ne produiraient pas la grâce.

(3) Les sacrements de la Nouvelle Loi confèrent la grâce *ex opere operato.*

(3) Ces observations nous aident à comprendre la doctrine éfinie par le Concile de Trente, savoir, que les sacrements e la nouvelle Alliance confèrent la grâce *ex opere operato*, ceux qui les reçoivent, et qui ne mettent aucun obstacle à ı grâce en vue de laquelle ils ont été institués. Ce qui veut ire que, en vertu de l'opération sacramentelle, à prendre s sacrements tels que Dieu les a institués, ils produisent ı grâce; et que ce n'est point en vertu de la foi ou du mérite i de celui qui les administre, ni de celui qui les reçoit, bien ue, chez ce dernier, soient nécessaires les dispositions onvenables, qui écartent tous les obstacles s'opposant à la râce divine. Cette causalité est attribuée aux sacrements par ı sainte Ecriture, par les conciles, et par les Pères de Eglise, comme on peut aisément s'en rendre compte en se ɛportant à l'un de nos traités théologiques. Cet enseignement ɛpose en outre sur la constante pratique du baptême des nfants, que l'Eglise a toujours observée depuis le commenɛment du christianisme. Si le sacrement ne produisait pas ı grâce par lui-même, il serait bien inutile de donner le aptême aux enfants, comme à tous ceux qui ont perdu la ıison et à tous les inconscients.

Le but que nous nous sommes fixé dans cet ouvrage ne ous permet pas d'entrer dans la célèbre discussion des colastiques, qui se demandent si les sacrements sont causes hysiques ou morales de la grâce: ce point, à proprement arler, appartient à un traité dogmatique sur la grâce. La éfinition du Concile de Trente, qui porte que les sacrements onfèrent la grâce par eux-mêmes, *ex opere operato*, à ceux

qui n'opposent aucun obstacle à sa réception, suffira à toute les personnes pieuses et versées dans la dévotion, qu s'occupent sincèrement de l'état surnaturel et de la vie d leur âme.

4. ÉCARTER LES OBSTACLES A LA GRACE

4. Quand nous disons que celui qui reçoit le sacremen est tenu de n'opposer aucun obstacle à la grâce, il faut bie entendre par là qu'il ne coopère point positivement à l'actio du sacrement. « Il peut, il est vrai, annuler cette action mais s'il veut qu'elle produise ses effets, sa part d'activit personnelle se borne tout simplement à faire disparaître le obstacles, qui varient avec les divers sacrements. Ainsi, pou certains sacrements, ceux qu'on appelle les sacrements de vivants, par exemple, la sainte Eucharistie, la conscienc d'être en état de péché mortel est un obstacle à leur action Si cet obstacle est écarté par le repentir, ces sacrement peuvent produire leur effets. Dans les autres sacrements ceux qu'on appelle les sacrements des morts, le baptême e la pénitence, qui ont été établis expressément pour procure le pardon des péchés, ce n'est point la conscience d'être e état de péché qui est un obstacle, mais c'est l'impénitence ou la persévérance volontaire dans le péché. Les textes de l sainte Ecriture, qui appuient cette doctrine, que les sacre ments produisent la grâce par eux-mêmes, *ex opere operat* indiquent généralement quelque chose de requis de la pa de celui qui reçoit les sacrements. Par exemple : « Celui q croira et qui sera baptisé, sera sauvé. » [1] Ici, la justificatio est produite par les mérites de Jésus-Christ qui sont appliqué

1 S. MARC XVI, 16.

r le baptême, la foi de celui qui le reçoit, ne fait qu'écarter
bstacle à l'action de la grâce. » [1]

EXPLICATION DES TERMES *première* ET *seconde* GRACE

5. La *première* grâce est celle qui ne suppose aucune âce sanctifiante dans le sujet chez qui elle est infuse, mme dans le cas de la première justification d'un pécheur. *seconde* grâce suppose une grâce préalablement existante, augmente cette grâce antérieure de telle manière qu'elles constituent pas deux grâces différentes, mais divers degrés la même grâce.

Parmi les sacrements de la nouvelle Loi, il en est deux 1'on appelle sacrements des morts, parce qu'ils ont été stitués avant tout pour ceux qui, privés de la grâce, sont irituellement morts par le péché; ces sacrements sont le ptême et la pénitence.

Les autres s'appellent les sacrements des vivants, parce ue, en soi et avant tout autre but, ils ont été institués pour ux qui ont déjà en eux la vie de la grâce: ce sont les cinq tres sacrements.

Les sacrements *des morts*, par eux-mêmes, produisent la emière grâce ; les sacrements *des vivants*, par eux-mêmes roduisent la seconde grâce. On peut en exposer ainsi la ison : Les sacrements causent d'eux-mêmes la chose pour quelle ils ont été primordialement institués par Jésus-Christ; ır tout ce qui appartient aux sacrements dérive de la libre stitution du Christ. Or, les sacrements *des morts* ont été rimordialement institués pour produire, par eux-mêmes et

1 *Manuel de Théologie*, vol. II, p. 372.

directement, la première grâce ; et, les sacrements *des vivants*, pour produire la seconde grâce. Ont été institués primordialement pour produire la première grâce ces sacrements qui, par eux-mêmes et directement furent établis pour pardonner et effacer le péché mortel, qu'il s'agisse du péché originel ou du péché actuel. Tandis que les sacrements, qui supposent l'âme affranchie du péché, n'ont pas été établis primordialement pour produire la première grâce, mais la seconde, le péché ayant été effacé de l'âme par la première. Les sacrements *des morts*, le baptême et la pénitence, furent primordialement institués pour pardonner et effacer le péché originel ou actuel ; et, d'autre part, les autres sacrements supposent le péché déjà pardonné, et sont ordonnés à d'autres effets, tels que la conservation et l'accroissement de la grâce. C'est pourquoi les sacrements *des morts*, par eux-mêmes et directement, produisent la première grâce ; et, les sacrements *des vivants*, la seconde.

Il arrive quelquefois, et par accident, que les sacrements *des morts* sont cause de la seconde grâce, et que les sacrements *des vivants* produisent la première. De cette proposition, la première partie est communément admise ; elle ressort évidemment de ce fait, qu'un homme parfaitement contrit peut recevoir ces sacrements. Chez une personne qui est dans de telles dispositions, ces sacrements ne produisent pas la première grâce puisque, en vertu de la contrition parfaite, elle est déjà dans un état de justice. Dès lors, ils produisent donc la seconde grâce, parce qu'ils ne peuvent pas rester sans effets. Quant à la seconde partie de la proposition : (1) Saint Jacques semble bien l'insinuer lorsqu'il dit, en parlant de l'extrême-onction : « Et s'il a de

péchés, ils lui seront remis. »[1] (2) Dans sa collecte, l'Eglise demande que l'Eucharistie soit le pardon des péchés. (3) Le docteur Angélique enseigne cette doctrine en plusieurs endroits, notamment quand il parle de la confirmation : « Si un adulte, dit-il, est en état de péché, qu'il n'ait pas conscience de son état ou qu'il n'en soit pas entièrement contrit, et qu'il reçoive ce sacrement, pourvu qu'il ne s'en approche pas avec des dispositions indignes, la grâce qu'il reçoit dans ce sacrement (de confirmation) effacera son péché. »

Suivant l'enseignement du Concile de Trente, les sacrements communiquent la grâce à ceux qui n'y mettent aucun obstacle, soit un homme qui n'aurait que l'attrition, et qui, par suite d'une erreur quelconque de ministre, ne recevrait pas l'absolution au tribunal de la pénitence, mais recevrait la sainte communion, comme cet homme ne met aucun obstacle à la grâce, il reçoit par conséquent la grâce, non la seconde, puisqu'il n'avait que l'attrition, mais bien la première. Dans ce cas, il n'y a pas deux degrés de la même grâce, mais un seul degré qui a un double aspect, le sacrement nourrissant l'âme directement et par lui-même, puis, la vivifiant indirectement, et, comme on dit, par accident.

L'inégalité de la grâce conférée dans les sacrements, et les dispositions requises chez celui qui les reçoit pour obtenir la grâce, sont des questions qui appellent de notre part quelques considérations, à la suite de ce que nous venons de dire des sacrements envisagés comme cause de la croissance spirituelle.

1 S. Jac. v. 15.

6. LES SACREMENTS CONFÈRENT-ILS UNE GRACE ÉGALE A TOUS CEUX QUI LES REÇOIVENT?

6. Abstraction faite des dispositions de celui qui les reçoit, les sacrements, qui sont spécifiquement distincts produisent une grâce inégale; mais les sacrements, qui ne sont que numériquement distincts, produisent une grâce égale. La première partie de cette proposition est basée sur l'enseignement du Concile de Trente, [1] qui déclare que les sacrements de la nouvelle Loi ne sont pas égaux entre eux-mêmes, mais que l'un est plus digne que l'autre. Tel est principalement le cas pour la Sainte Eucharistie, qui contient la source et l'auteur de toute grâce. Or, plus une cause est noble et auguste, plus sublimes sont les effets qu'elle produit. C'est pourquoi les différents sacrements produisent des effets inégaux. A propos de la seconde partie, nous devons observer que les sacrements opèrent à la manière des causes naturelles et que deux causes, qui ne sont que numériquement distinctes, produisent le même effet. Ainsi deux feux de mêmes proportions et de même intensité donnent la même chaleur. Deux sacrements, qui ne sont que numériquement distincts, deux baptêmes, par exemple, produisent donc par eux-mêmes une grâce égale, abstraction faite des dispositions de ceux qui les reçoivent.

Si nous considérons les dispositions de ceux qui reçoivent un sacrement, nous devons dire que le même sacrement spécifique confère par lui-même *(ex opere operato)* une grâce égale à ceux qui ont d'égales dispositions. D'où nous pouvons conclure combien il est nécessaire de bien se préparer à la

1 Sess. VII. c. 3.

réception des sacrements, soit à cause de la grâce qu'ils communiquent par eux-mêmes *(ex opere operato)*, soit à cause des autres grâces qu'ils confèrent *(ex opere operantis)*, en raison des vertus pratiquées, ou dont on est animé, au moment de leur réception. C'est bien là ce que saint Thomas d'Aquin enseigne expressément, lorsqu'il parle du baptême : « Les uns, dit-il, vont au baptême avec plus, les autres avec moins de ferveur; et dès lors, les uns reçoivent à un plus haut degré, les autres à un degré inférieur la grâce de la rénovation ; de même que celui qui s'approche davantage d'un feu, en reçoit plus de chaleur, lors même que le feu, par lui-même, envoie à tous une chaleur égale. » Comme je l'ai déjà fait observer, les sacrements agissent à la manière des causes naturelles ; or, les causes naturelles opèrent en proportion des dispositions du sujet. Le feu communique plus de chaleur à ceux qui sont près, qu'à ceux qui se tiennent à distance ; il pénètre plus vite un bois sec qu'un bois vert ; et cependant, à égale distance, il envoie la même intensité de chaleur à l'un et à l'autre. Le Concile de Trente, [1] après avoir dit que les baptisés reçoivent la grâce dans la mesure où la leur communique le Saint-Esprit, ajoute, « et selon les dispositions et la coopération de chacun. » Par conséquent, lorsque celui qui reçoit un sacrement, y apporte les dispositions suffisantes pour l'augmentation de la grâce, il en reçoit un double accroissement, l'un qui correspond aux dispositions comme mérite, et l'autre qui correspond au sacrement.

1 Sess. VI., c. 7.



CHAPITRE IX

La fréquente réception du sacrement de Pénitence, moyen de croissance spirituelle et surnaturelle.

Tout ce que nous avons dit des sacrements en général et des grâces qu'ils confèrent, nous fait comprendre leur nécessité et leur importance pour l'œuvre de notre sanctification et de notre perfection, et aussi les grands avantages que nous procure leur fréquente réception. Comme il n'y en a que deux qu'on peut recevoir souvent pendant la vie, la Pénitence et l'Eucharistie, je me bornerai, dans ce traité, à parler spécialement de l'un et de l'autre, d'autant plus que, dans un autre ouvrage, j'ai longuement parlé de tous les sacrements.[1] Je m'arrêterai en premier lieu au sacrement de Pénitence, envisagé comme le grand moyen de faire

1 Voy. *Les Sacrements Expliqués*, Aubanel Frères, éditeurs.

enaître la pureté dans le cœur et dans la conscience des oupables. Rappelons, dès le début, qu'il ne s'agit point dans e chapitre, des dispositions nécessaires à la bonne réception e ce sacrement, dispositions sans lesquelles il serait invalide, t ne communiquerait pas la grâce sanctifiante. Nous le onsidérons ici en tant qu'il est, pour l'âme, un moyen fficace de croître dans la vie surnaturelle, et de faire régner ne plus grande pureté de conscience chez ceux qui le eçoivent fréquemment.

I. LE SACREMENT DE PÉNITENCE, MOYEN DE CROISSANCE SPIRITUELLE.

1. La fréquente réception du sacrement de Pénitence est rès utile à ceux qui sont déjà en état de grâce.

(1) La confession des péchés véniels est utile.

(1) Combien est utile la confession des péchés véniels :

Benoît XIV, dans son traité sur la Vertu Héroïque, parle e la fréquentation des sacrements de Pénitence et d'Eucharistie : « Leur usage, dit-il, est la marque de la joie et de la ouceur intérieure ; et la conséquence de cet usage, est 'élévation de la vertu de religion jusqu'au degré d'héroïcité.» l cite les paroles de Scacchus, qui fait observer « que la plus rande preuve de sainteté se trouve dans la fréquente réception du sacrement de Pénitence, pourvu que cet usage ne oit pas une pure formalité, et ne tienne pas à une simple abitude ; et cela, lors même que les serviteurs de Dieu ne eraient coupables que de fautes vénielles. »

Il montre plus loin que l'opinion de cet auteur est confirée par les Bulles de canonisation. Dans celle de Boniface IX, our la canonisation de sainte Brigitte, nous lisons, en effet,

au sujet du fréquent usage du sacrement de Pénitence : « Pendant que vécut son époux, elle avait coutume de se confesser tous les vendredis ; mais après sa mort, elle s'appliqua à renouveler sa confession au moins une fois par jour, avec une profonde contrition, et pleurant ses fautes les plus légères avec autant d'amertume que d'autres le font pour les offenses les plus graves, et voulant que tout dans sa vie journalière, ses pensées comme ses actes, fût l'objet d'un examen attentif. »

Notre savant théologien ajoute encore : « Si l'on demande sur quelle opinion théologique repose cet enseignement, la réponse n'est pas difficile. Car, quoique les péchés véniels ne soient pas matière nécessaire du sacrement de Pénitence, pour employer le langage de l'Ecole, mais seulement matière suffisante, cependant, d'après la doctrine exposée par le Concile de Trente, la confession de ces fautes est chose aussi utile que pieuse. Voici comment s'exprime le saint Concile : « Bien que les péchés véniels, qui ne nous font pas perdre l'état de grâce, et dans lesquels nous tombons souvent, soient avec raison et sans aucune présomption accusés en confession, comme le témoigne la pratique des âmes bonnes et pieuses, il n'en reste pas moins vrai qu'on peut, sans encourir aucun blâme, les passer sous silence, et en obtenir le pardon par d'autres moyens. » [1] Nous trouvons un exemple de la confession des fautes vénielles, au huitième siècle dans les actes de l'abbesse sainte Segoléna, et que nous rapporte Mabillon. Il est dit que cette sainte, n'ayant point de péchés mortels à accuser, se confessait avec larmes de ses fautes les plus légères et les plus insignifiantes, telles que

1 Sess. xiv, ch. v.

nous en commettons nécessairement dans le cours de la vie, à un certain moine qui était prêtre. Il est donc manifeste, dès lors, que, ceux qui sont mis au nombre des saints et des bienheureux, tout en ne se reconnaissant pas coupables de fautes graves, se confessaient néanmoins de leurs fautes vénielles ; et, que la confession de ces fautes, avec toutes les circonstances convenables, constitue une marque de sainteté, et surtout si cette pratique a été fréquente. Saint Bonaventure, au sujet des péchés véniels, s'exprime ainsi : Lors même que, d'après leur nature et leur caractère, il n'est pas nécessaire de les accuser en confession, il est cependant à propos de le faire, principalement pour ceux qui tendent à la perfection ; parce que cette accusation est très avantageuse ; puis, la peine due à ces fautes est diminuée par le pouvoir des clefs. »[1]

2) La confession des péchés passés et déjà pardonnés est utile et recommandée.

(2) La confession des péchés de la vie passée, et déjà pardonnés, est utile et recommandée.

Tous les théologiens sont unanimes à reconnaître qu'un péché peut être matière à l'absolution plusieurs fois renouvelée; de sorte qu'en se repentant d'une faute de leur vie passée, et en la confessant de nouveau, les pénitents fournissent une matière convenable et largement suffisante à la validité d'une absolution. On raconte que saint Charles Borromée, saint Ignace de Loyola, saint François Borgia, et d'autres grands serviteurs de Dieu, se confessaient tous les

1 Ben. XIV, *Vertus Héroïques*, vol. I, ch. VII.

jours, et recevaient chaque fois l'absolution. Il est parfaitement certain que ces saints si remarquables, ne donnaient pas lieu à une matière d'absolution par des fautes commises entre chacune de leurs confessions; fait que nous savons d'ailleurs également vrai pour nombre d'âmes dévotes. En accusant un ou plusieurs péchés des années antérieures, et déjà pardonnés, ils assuraient la validité de l'absolution; et, en même temps, purifiaient leur conscience de ces légères taches, que, comme hommes, et comme nous tous, ils ne pouvaient moins faire que de contracter chaque jour. A chaque nouvelle confession, ils recevaient un accroissement de la grâce sanctifiante, aussi bien que la grâce sacramentelle de la Pénitence.

Qu'on puisse confesser de nouveau les péchés déjà pardonnés et qu'ils soient matière suffisante pour l'absolution, c'est ce dont ne permettent pas de douter et la pratique universelle des fidèles, et la constante opinion des théologiens. Cette doctrine se trouve expressément enseignée dans la Constitution de Benoit XIV, *Inter Cunctas,* où nous lisons les paroles que voici : « Quant aux autres choses, quoiqu'il ne soit pas nécessaire de répéter la confession des péchés, cependant,..... en vue d'une plus grande confusion et d'une plus profonde humilité, nous sommes d'avis qu'il est très salutaire de réitérer la confession des péchés. » Lors même qu'il est question dans ce passage d'une plus grande humiliation à s'imposer, il ne s'ensuit pas moins que le renouvellement de l'absolution y est inclus; car la confession dont parle le Souverain Pontife est entièrement ordonnée à l'absolution sacramentelle. Et, Benoit XIV ne pouvait pas ainsi exposer clairement sa doctrine, sans y ajouter, comme nécessaire, une déclaration de ce genre; autrement, réitérer

la confession sans avoir en vue l'absolution, ne pourrait qu'exposer le sacrement aux abus et à la profanation.

La véritable idée de l'absolution, qui s'identifie dans un cas de ce genre avec l'accroissement de la grâce sanctifiante, demande quelques mots d'explication. De même que nous, comme créatures, nous pouvons nous lier et nous lier encore à l'égard du même devoir et de la même obligation, — par exemple, en renouvelant des vœux, ce qui, de soi et indépendemment de la première profession de ces mêmes vœux, a le pouvoir de nous obliger ; — ainsi Dieu peut, plus d'une fois, faire abnégation de la justice de ses droits à l'égard des péchés, et s'obliger, pour ainsi dire, lui-même une seconde fois et plus, à l'égard d'un homme à ne pas le punir pour les péchés qu'il a commis. Cette seconde renonciation de Dieu à ses droits, et celles qui la suivent, sont aussi efficaces à chaque nouvelle occasion, qu'elles le furent dans la première, et sont toujours ordonnées à une nouvelle infusion, ou à un nouvel accroissement de la grâce.

C'est donc une excellente pratique d'engager les personnes pieuses, qui n'ont à confesser que des fautes vénielles et de légères imperfections, à accuser l'un ou l'autre des péchés de leur vie passée, principalement ceux qu'elles ont le plus en horreur, et qu'elles ne sont vraisemblablement pas exposées à commettre de nouveau. Lorsque des pénitents se conforment à cet usage, on ne saurait avoir aucun doute sur la sincérité de leur repentir au sujet de ces fautes, et on peut les absoudre sans crainte d'exposer le sacrement à l'invalidité. D'où il suit qu'ils ont droit à l'absolution, ceux qui n'ont pas autre chose à accuser que des fautes légères et des imperfections, et qui, par précaution, pour s'assurer de la contrition nécessaire, ajoutent l'aveu d'une faute de leur vie passée, dont ils

sont véritablement et certainement repentants. Il ne faut pas conclure cependant que, si un pénitent doit communier plusieurs jours de suite, il sera obligé de se confesser chaque jour, à supposer, bien entendu, qu'il n'a d'ailleurs pas besoin de se confesser. Il ne faudrait pas en déduire non plus qu'on doive donner l'absolution chaque fois qu'on se trouve en face d'une confession de ce genre. Mais, ce qui est fortement recommandé, c'est que, quand il s'est écoulé quelques jours depuis une dernière confession, on ne refuse pas l'absolution au pénitent qui désire la recevoir. Le pénitent ne doit pas être privé de la grâce sanctifiante, ni du secours qui vient s'y ajouter pour l'aider à mieux se corriger de ses fautes et à persévérer dans la vertu. [1]

2. VERTUS PRATIQUÉES DANS LA RÉCEPTION DU SACREMENT DE PÉNITENCE.

2. Essayons de montrer encore l'augmentation de grâce que confère la réception de ce sacrement, en appelant l'attention sur les actes et les sentiments des vertus qui se produisent au moment de la confession. Il suffira de signaler quelques uns des plus importants.

(1) La crainte du Seigneur.

(1) La sainte crainte du Seigneur devrait sans cesse habiter dans l'âme et dans le cœur de ceux qui veulent persévérer et croître dans l'amour de Dieu. Elle devrait toujours être inséparable de la réception de ce sacrement. Ecoutons à ce sujet, et particulièrement pour le cas où le pécheur est en

1 SCARAMELLI, *Directorium Asceticum*, vol. I, art. VIII, ch. VI.

use, les paroles si bien appropriées de Monseigneur llathorne: « La crainte de Dieu réprime les emportements la concupiscence, abat les élans de l'orgueil, nous maint dans une rigoureuse défiance de nous-mêmes, nous rifie du péché, et excite le désir d'un retour à Dieu. La ainte de Dieu dompte ces terreurs égoïstes, ces pusillanités humaines, qui nous font redouter les approches de la stice divine. La crainte de Dieu remplit le cœur d'un pentir salutaire, brise les habitudes mauvaises, porte le eur à se confier en la souveraine miséricorde, et le prépare recevoir les fécondes semences du bien. La crainte de Dieu aisse l'âme par l'humilité, et la dispose aux châtiments; utefois, bien que la crainte détourne l'âme du mal, elle ne rend pas juste. Après que le terrain spirituel a été remué sillonné par la crainte, il faut le purifier avant qu'il soit en at de produire, dans les meilleures conditions, des fruits ondants. Comment devra se purifier cet être spirituel? Par pénitence et le sang du Christ dans le sacrement de la conciliation. [1]

(2) L'Humilité.

(2) La seconde vertu dont la réception de ce sacrement pelle la pratique, c'est l'humilité. Voici comment s'exprime r cette vertu le même pieux évêque : « Dévoiler ses péchés ses propres regards, mettre à la lumière du grand jour les ille secrets de l'orgueil, avoir conscience qu'on va exposer ut cela devant Dieu, devant les hôtes si purs du ciel, et evant le ministre de Dieu sur la terre ; voilà le chemin qui onduit à une sincère humiliation et à une vraie contrition ;

1 *Le Fondement des vertus chrétiennes*, L. III, p. 70.

et voilà qui aide à découvrir jusqu'aux recoins de l'âme. Alors survient dans cette âme la grâce salutaire de la purification et du pardon, au moment où elle s'abîme au pied de la croix, et reçoit au plus intime d'elle-même le sang purificateur avec l'Esprit des miséricordes. Et dès lors, vous êtes redevenu l'enfant du Christ, qui vous a revêtu de sa charité, et vous a pénétré d'une foi plus ardente et d'une plus vive confiance en sa Personne sacrée. Votre cœur est devenu plus grand ; vous avez recouvré la paix ; je ne sais quelle suavité a inondé votre âme. Mais, ce qui a ouvert votre âme à ces libéralités divines, c'est la pratique de l'humilité ; et, ce qui en perpétuera l'existence dans votre âme, c'est l'esprit d'humilité. » [1]

Saint Jean Chrysostôme dit que cette humilité intérieure naît, pour ainsi dire, naturellement de la confession, pourvu qu'elle soit accompagnée des conditions voulues ; et saint Thomas d'Aquin enseigne qu'il faut que la confession soit humble, puisqu'elle doit aboutir à nous imprimer le sentiment de notre propre abaissement à la vue de nos fautes, en nous faisant reconnaître que nous sommes pleins d'infirmités, de faiblesse, et de perversité.

(3) La Contrition.

(3) Tout le monde sait parfaitement qu'un repentir sincère surnaturel, est une condition indispensable, une partie essentielle de ce sacrement. La raison en est, que Dieu n'a jamais pardonné, et, en vertu d'un immuable décret, ne pardonnera jamais une personne, sans qu'elle soit animée d'un repentir conçu d'après les motifs nécessaires. Saint

1 *Le Fondement des vertus chrétiennes*, L. IX. p. 222, 223.

Ambroise a dit « que le repentir est aussi indispensable pour celui qui se confesse, que la science du médecin pour l'homme blessé. » Et il conclut que, « puisqu'après le baptême, il ne nous est pas donné d'autre remède pour nos péchés que la pénitence, comme tout le monde en est convaincu, nous devrions nous attacher à ce sacrement de toutes nos forces, malgré toutes les peines et les ennuis qu'il pourrait nous en coûter. »

Remarquons bien la différence qu'il y a entre la contrition *parfaite* et la contrition *imparfaite*. On appelle la première contrition *parfaite* en raison de la perfection du motif qui l'inspire. La douleur, dans la contrition parfaite, est celle qui est au-dessus de toutes les autres, et qui a sa source dans le plus noble genre d'amour que l'âme puisse concevoir envers Dieu ; dans cette tendresse, veux-je dire, qui aime Dieu exclusivement à cause de sa bonté infinie, comme l'Etre qu'on doit aimer souverainement et par-dessus toutes choses, sans tenir compte, en fait de *motif*, d'aucune forme particulière de cette bonté, comme, par exemple, de la bonté divine pour nous. La contrition parfaite est cette douleur, cette tristesse, cette détestation du péché, qui naît purement de l'amour de Dieu, et que le pécheur ressent, parce qu'il sait qu'il a offensé Dieu, considéré comme infiniment bon dans la perfection de ses attributs. Elle est parfaite aussi, parce qu'elle est si admirable dans son motif et dans la qualité de l'amour qui l'inspire, qu'elle dispose l'âme immédiatement à la justification, disons mieux, qu'elle la justifie immédiatement, même sans le sacrement de Pénitence. Elle renferme, toutefois, et il le faut, de la part du pénitent, l'intention, explicite ou tout au moins implicite, de recevoir, en temps opportun, l'absolution sacramentelle du prêtre. Elle est

parfaite, au point qu'elle brise le cœur *(contero,)* et détruit entièrement le péché, de telle sorte qu'il ne reste plus rien, ni de la culpabilité, ni du châtiment éternel qui lui est dû.

La seconde s'appelle contrition *imparfaite*, à cause de l'infériorité de son motif comparé à celui de la première. Elle est, comme la première, une douleur et une détestation du péché, avec, aussi, la ferme résolution de ne plus pécher à l'avenir. Mais elle tire son origine surtout de la considération de la laideur du péché, de la crainte de l'enfer, ou des maux spirituels, qui sont envisagés comme des peines que la colère providentielle de Dieu peut infliger au coupable. Son motif constitutif, par conséquent, n'est pas cette sorte d'amour de Dieu que nous avons représenté comme la caractéristique de la contrition parfaite. On l'appelle *attrition*, parce qu'elle presse le cœur, et le broie, pour ainsi dire ; mais ne le brise pas entièrement comme la contrition parfaite, et ne peut pas, comme elle, le justifier immédiatement, même en dehors du sacrement de Pénitence. Le Concile de Trente déclare, en outre, que l'attrition est un vrai don de Dieu et un mouvement du Saint-Esprit, non pas, il est vrai, comme faisant déjà sa demeure dans l'âme ; mais seulement en l'excitant par ce mouvement, qui aide le pécheur, et le prépare à la justification. Et, quoique l'attrition ne conduise pas par elle-même le coupable à la justification, elle le dispose à obtenir la grâce de Dieu dans le sacrement de Pénitence. [1]

Cette doctrine est en parfait accord avec ce qu'enseigne le saint Concile de Trente, lorsqu'il établit la distinction entre

1 Conc. Trid. Sess. XIV. ch. IV. Voy. *Réponse à un Protestant*, par le R. P. C. B. Garside.

la contrition *parfaite* et la contrition *imparfaite*, appelant celle-ci de son nom technique *d'attrition*. Il déclare que la contrition parfaite réconcilie l'homme avec Dieu, même avant la réception du sacrement, — c'est-à-dire, avant que l'acte extérieur de l'absolution ait été appliqué au pénitent, qui, dans l'hypothèse, est considéré comme déjà parfaitement contrit. « Cependant, dit le Concile, cette réconciliation ne peut pas être attribuée à la contrition parfaite si elle ne renferme pas le désir *(votum)* de recevoir le sacrement de Pénitence. »[1]

Si clair et si incontestable est l'enseignement de l'Eglise sur l'efficacité de la contrition parfaite avant l'absolution sacramentelle, qu'à l'époque où Michel Baïus s'avisa d'affirmer que par la contrition, même produite par le parfait amour joint au désir de recevoir le sacrement de Pénitence, le péché n'était point remis, à l'exception d'un cas de nécessité ou du martyre, sans la réception actuelle du sacrement, sa proposition fut condamnée par Pie V, en 1567, par Grégoire XIII, en 1579, et par Urbain VIII, en 1641.

3. LES VERTUS THÉOLOGALES DANS LA RÉCEPTION DU SACREMENT DE PÉNITENCE.

3. Les vertus théologales trouvent aussi leur rôle à exercer dans la réception du sacrement de Pénitence. Il est nécessaire que notre confession se fasse dans un esprit de foi, d'espérance et de charité.

(1) La Foi.

(1) On peut dire que le pénitent, qui reçoit ce sacrement, fait un acte de foi sur ces vérités que l'Eglise a définies

1 Conc. Trid. Sess. XIV. Ch. IV.

et qui y touchent de si près, savoir: (1) Que le prêtre, par la vertu du Saint-Esprit qui lui a été conférée par l'ordination, exerce cette fonction de remettre les péchés, en sa qualité de ministre de Jésus-Christ. (2) Que l'absolution donnée par le prêtre est la dispensation d'un don. (3) Que ce don ne lui appartient pas et ne vient pas de lui. (4) Que cette dispensation d'un don, qui vient d'un autre (*alieni beneficii dispensatio*) n'est pas seulement un vain ministère, qui consiste à annoncer l'Evangile, ou à déclarer que les péchés sont pardonnés, mais que c'est un acte judiciaire, en vertu duquel la sentence est prononcée par le prêtre comme par un juge. Ainsi les pénitents, qui approchent du saint tribunal de la Pénitence connaissent la puissance de ce sacrement, y croient, et montrent leur foi dans le pouvoir de l'absolution du prêtre, qui est toujours une sentence judiciaire, et qui toujours produit son effet, je veux dire la rémission des péchés, et l'infusion ou l'augmentation de la grâce, toutes les fois que le pénitent apporte au saint tribunal les dispositions qui sont requises.

(2) L'Espérance.

(2) Voyons le rôle de l'espérance. Que votre confession, dit saint Bernard, soit fidèle, de telle sorte que vous puissiez vous confesser avec cette espérance qui ne laisse aucune place à la crainte de ne pas obtenir votre pardon. » Sans cette espérance, nous n'obtiendrions pas la rémission de nos fautes, devrions-nous la chercher pendant toute une éternité, parce que la douleur causée par le péché commis, mais qui n'est pas accompagnée de l'espérance du pardon, loin d'apaiser Dieu, est plutôt une injure à la souveraine miséricorde. Caïn se repentit de son crime, après qu'il eut massacré son frère;

ais, parce qu'il manqua de confiance en la divine bonté, on repentir ne lui fut d'aucun avantage. « Mon iniquité, it-il dans sa folie, est trop grande, pour que je puisse en ériter le pardon. »[1] Judas Iscariote éprouva une douleur emblable, et s'écria: « J'ai péché en livrant le sang innoent. »[2] Puis, il rendit la somme d'argent qu'il avait reçue our prix de son divin Maître. A quoi tout cela lui servit-il ? bsolument à rien. Son repentir ne renfermait pas la moindre ueur d'espérance. Il s'abandonna à lui-même, se considéra omme perdu, et il alla se pendre à un arbre.

Relevons cette observation de Scaramelli : « Telle est la ature du repentir qu'éprouvent certaines personnes pieuses, ui, après être tombées dans quelque faute sérieuse, ou oyant qu'elles retombent constamment dans les mêmes échés, sont remplies d'amertume, de défiance, de fausse umilité, et se disent à elles-mêmes : Dieu ne me pardonnera as; je pense qu'il s'est détourné de moi, car ma perversité st au-dessus de ce qu'il peut endurer, et je me laisse sans esse aller aux mêmes fautes. — Cette contrition est celle de udas et de Caïn ; elle manque totalement de confiance en la onté de Dieu. »[3] Toute bonne confession doit donc être ccompagnée d'une douleur humble, calme, et confiante. n repentir confiant et paisible, uni à une espérance omplète et à une confiance sans bornes en la miséricorde e Dieu, est nécessaire pour la digne réception du sacrement e Pénitence.

De tout ce que nous venons de dire sur le rôle de la foi et e l'espérance dans la réception du sacrement de Pénitence,

1 Gen. iv, 13.
2 S. Mat. xxvii, 4.
3 *Directorium Asceticum*, vol. i. art. viii., ch. iii.

il ne faudrait pas conclure qu'il est nécessaire, pour le recevoir dignement, que les pénitents fassent des actes formels et explicites de ces vertus, chaque fois qu'ils se présentent au saint tribunal. Cette pratique, évidemment est fort à recommander, on trouve des actes de ces vertus dans tous les livres de prières, et dans tous les manuels qui contiennent les exercices pour se préparer à la confession. Les âmes dévotes ont l'habitude de faire ces actes. Bien qu'on ne puisse pas affirmer que les actes formels et explicites de ces vertus sont nécessaires pour le sacrement, il est certain que le pénitent, en faisant un acte de contrition convenable fait par là même, pratiquement, et, en quelque sorte expressément, des actes de foi et d'espérance. Toutes les actions du pénitent, qui se dispose et se prépare à la confession, ne sont, somme toute, qu'un exercice continu des vertus de foi, d'espérance, et de confiance en Dieu. Tous et chacun des motifs qui nous incitent à nous repentir de nos fautes, et à les détester d'une manière salutaire, doit forcément trouver et son point d'appui et sa force dans la foi.

(3) La charité avec le repentir au sacrement de Pénitence.

(3) Nous allons voir quelle part la charité prend dans le repentir, au sacrement de Pénitence. Le repentir n'est pas parfait, s'il n'est pas accompagné de l'amour. Les motifs du repentir, que suggère la foi, sont la perte du ciel et la crainte de l'enfer; la pensée que, par le péché, nous avons souillé et défiguré la pure image de Dieu dans notre âme; que nous l'avons dépouillée de sa dignité; que nous nous sommes abaissés jusqu'au niveau des créatures dépourvues de raison et que nous avons transgressé notre devoir le plus essentiel

envers notre Créateur; que, en nous rendant esclaves de nos passions, nous avons renversé et en quelque sorte détruit l'ordre admirable que Dieu avait établi dans notre âme: toutes ces considérations et autres semblables deviennent tout autant de motifs de repentir, qui sont sans doute très louables, puisqu'ils nous conduisent à détester et à fuir le péché, et qu'ils sont suffisants pour l'attrition nécessaire à la réception du sacrement de Pénitence.

Les motifs de repentir suggérés par la foi, tels que nous venons de les énumérer, doivent être bons, bien qu'ils soient imparfaits. A ce propos, saint François de Sales s'exprime ainsi: « Ny la saincte Escriture, ni l'Eglise ne nous exciteraient pas par tels motifs, si la pénitence qui en provient n'estait bonne : et on void manifestement que c'est chose grandement raysonnable de se repentir du péché pour ces considérations, ains qu'il est impossible de ne se repentir pas, à qui les considère attentivement. Mais pourtant c'est une pénitence certes imparfaite, d'autant que l'amour divin n'y entre encore point. Hé! ne voyez-vous pas que toutes ces repentances se font par l'intérest de notre âme, de sa félicité, de sa beauté intérieure, de son honneur, de sa dignité, et en un mot, pour l'amour de nous-mesmes, mais amour neantmoins légitime, juste et bien réglé.

« Et prenez garde que je ne dy pas que ces repentances rejettent l'amour de Dieu, mais je dy seulement qu'elles ne le comprennent pas: elles ne le repoussent pas, mais elles ne le contiennent pas; elles ne sont pas contre luy, mais elles sont encore sans luy; il n'en est pas forclos, mais il n'y est pas non plus enclos..... La repentance qui forclost l'amour de Dieu est infernale, pareille à celle des damnez. La repen-

tance qui ne rejette pas l'amour de Dieu, quoyqu'elle soit encore sans iceluy, est une bonne et désirable repentance, mais imparfaicte, et qui ne peut nous donner le salut, jusques à ce qu'elle ayt atteint à l'amour, et qu'elle se soit meslée avec iceluy. »[1]

Le sacrement de Pénitence unit la charité à ce repentir imparfait chez ceux qui sont rendus à la grâce, ou qui reçoivent la première grâce dans le sacrement; tandis que chez les âmes adonnées à la dévotion, qui, déjà justifiées, reçoivent une augmentation de grâce, ou la seconde grâce, par ce sacrement, la contrition naît de la charité et lui est unie, de telle sorte que tous les actes de repentir qu'elles font, ont pour motif l'amour de Dieu, l'amour aimant Dieu pour lui-même.

Saint François de Sales représente admirablement l'union mutuelle de l'amour et de la douleur dans le repentir qui est la contrition: « C'est pourquoi la parfaite pénitence a deux effects différens: car, en vertu de sa douleur et détestation, elle nous sépare du péché et de la créature, à laquelle la délectation nous avoit attachez; mais, en vertu du motif de l'amour d'où elle prend son origine, elle nous reconcilie et reünit à nostre Dieu, duquel nous nous estions séparez par le mépris: si que, à mesme qu'elle nous retire du péché en qualité de repentance, elle nous rejoint à Dieu en qualité d'amour. Mais je ne veux pas dire neantmoins que l'amour parfaict de Dieu, par lequel on l'ayme sur toutes choses, précède tousjours ceste repentance, ny que ceste repentance précède toujours cest amour. Car, encore que cela

1 *Amour de Dieu*, L. II, ch. XIV.

se passe ainsi maintesfois, si est-ce que d'autres fois aussi, a mesme tems que l'amour divin nayst dedans nos cœurs, la pénitence nayst dedans l'amour, et plusieurs fois la pénitence venant en nos esprits, l'amour vient en la pénitence...

« Voyez, je vous prie, la bien-aymée Magdelene, comme elle pleure d'amour : « On a enlevé mon Seigneur, » dit-elle toute fondüe en larmes, « et ne sçay où on l'a mis ; » [1] mais l'ayant treuvé par les soupirs et les pleurs, elle le tient et possède par amour. L'amour imparfaict le désire et le requiert ; la pénitence le cherche et le treuve, l'amour parfaict le tient et le serre; ainsi qu'on dit des rubis d'Ethiopie, qui ont naturellement leur feu fort blafastre ; mais estant mis dans le vinaigre, il esclate et jette son brillement fort clair. Car l'amour qui procède le repentir est pour l'ordinaire imparfaict ; mais estant destrempé dans l'aigreur de la pénitence, il se renforce et devient amour excellent. » (Il ne faut voir dans ce passage du suave et pieux docteur qu'un exemple ; et ne pas lui prêter l'intention d'affirmer que la charité, avant et après le repentir, est du même genre.)

« Il arrive mesme parfois que la repentance, quoyque parfaicte, ne contient pas en soy la propre action de l'amour, ains seulement la vertu et proprieté d'iceluy. Mais, ce me direz-vous, quelle vertu ou proprieté de l'amour peut avoir la repentance, si elle n'a pas l'action ! Le motif de la parfaite repentance, c'est la bonté de Dieu, laquelle il nous déplayst d'avoir offensée : or, ce motif n'est motif, sinon parce qu'il esmeut et donne le mouvement ; mais le mouvement que la bonté divine donne au cœur qui le considère, ne peut estre

1 S. JEAN XX, 13.

que le mouvement d'amour, c'est-à-dire, d'unyon. C'est pourquoy la vraye repentance, bien qu'il ne soit pas advis, et qu'on ne voye pas la propre action de l'amour, reçoit néantmoins toujours le mouvement de l'amour et la qualité unyssante d'iceluy, par laquelle elle nous reünit et rejoint à la divine bonté. Dites-moy, de grâce : c'est la proprieté de l'aymant de tirer à soy le fer, et de se joindre à luy ; mais ne voyons-nous pas que le fer tousché de l'aymant, sans avoir ny l'aymant, ny sa nature, ains seulement sa vertu et qualité attrayante, ne laisse pas de tirer et s'unyr à un autre fer ? Ainsi la parfaite repentance, touchée du motif de l'amour, sans avoir la propre action de l'amour, ne laisse pas d'en avoir la vertu et qualité, c'est-à-dire, le mouvement d'unyon, pour rejoindre et reünir nos cœurs à la volonté divine. Mais quelle différence y a-t-il, me respliquerez-vous, entre ce mouvement unyssant de la penitence et l'action propre de l'amour ? L'action de l'amour est un mouvement d'unyon voirement, mais il se fait par complaysance. Or, le mouvement d'unyon qui est est en la pénitence, se fait, non par voye de complaysance, ains de déplaysir, de repentance, de réparation, de réconciliation. En temps doncques que ce mouvement unyt, il a la qualité de l'amour ; en tant qu'il est amer et douloureux, il a la qualité de la pénitence ; et en somme, de sa naturelle condition, c'est un vray mouvement de pénitence, mais qui a la vertu et qualité unyssante de l'amour...

« Or, parce que ceste repentance amoureuse se prattique ordinairement par des eslans ou eslevemens du cœur en Dieu, pareils à ceux des anciens pénitens : « Je suis vostre, ô mon Dieu, sauvez-moy. (Ps. 118). Ayez miséricorde de moy, ayez-en miséricorde ; car mon âme se confie en vous ; (Ps. 56). Sauvez-moy, Seigneur, car les eaux submergent mon

âme, (Ps 68). Faites-moy comme un de vos mercenaires, (Luc 15). Seigneur, soyez-moy propice, à moy pauvre pécheur, (Luc 18) ; ce n'est pas sans rayson que quelques-uns ont dit que l'orayson justifiait : car l'orayson repentante, ou la repentance suppliante, eslevant l'âme à Dieu et la reünissant à sa bonté, obtient sans doubte le pardon en vertu du saint amour, qui luy donne le mouvement sacré. »[1]

4. LE REPENTIR ET LE SACREMENT FONT REVIVRE LES MÉRITES.

4. Un effet du véritable repentir, c'est de faire revivre les mérites, et nous devons en parler, puisque c'est un effet du sacrement de Pénitence, qui est premièrement ordonné à la réconciliation de l'âme avec Dieu, après qu'elle a eu le malheur de tomber dans le péché. Cette question demande à être examinée sérieusement : aucun de nous n'est impeccable, et, dans tout le cours de l'histoire ecclésiastique, autant qu'il nous est possible de nous en rendre compte, nous ne voyons que fort peu d'exemples de personnes qui aient été confirmées en grâce. Il peut donc se faire, que ceux qui ont persévéré pendant de longues années dans une vie de sainteté et de dévotion, finissent par tomber et perdent la grâce de Dieu. C'est pour ceux-là surtout qu'il est important de savoir que les mérites revivent. La pensée que tous les mérites de longues années seraient perdus par un seul péché mortel, est sans doute pour un homme un puissant motif de se tenir sur ses gardes pour ne point tomber. Mais en même temps, lorsqu'un homme veut revenir à Dieu et reprendre sa vie de vertu et de piété, quel encouragement pour lui dans cette

1 *Amour de Dieu,* L. II. Ch. XX.

pensée, que, avec son retour à la grâce, revivra le mérite de toutes ses œuvres antérieures, accomplies dans son état d'amitié avec Dieu !

Saint François de Sales, en parlant de ce point, que le retour à l'amour de Dieu fait revivre dans l'âme tous les mérites que le péché avait détruits, ajoute cette observation : « Les œuvres que le pécheur fait tandis qu'il est privé du sainct amour, ne profittent jamais pour la vie éternelle, et pour cela sont appellées œuvres mortes ; mais les bonnes œuvres du juste sont, au contraire, nommées vives, d'autant que le divin amour les anime et les vivifie de sa dignité. Que si, par après, elles perdent leur vie et valeur par le péché survenant, elles sont dites œuvres amorties, esteinctes ou mortifiées seulement, mais non pas œuvres mortes, si principalement on a esgard aux eslans. »[1]

Les œuvres méritoires, que le péché a frappées de mort, revivent par le repentir et par la digne réception du sacrement de Pénitence. La raison en est que les œuvres accomplies dans la charité, ne sont pas complètement anéanties aux yeux de Dieu, qui continue à les avoir pour acceptables. L'homme, par son péché, met un obstacle à leur récompense ; mais aussitôt que l'empêchement est écarté par le repentir, Dieu se montre fidèle envers les œuvres qu'il a antérieurement acceptées et les récompense.

A quel degré se recouvrent la grâce et les vertus, et revivent les mérites ? Il y a sur ce point diverses opinions, dont deux seulement méritent qu'on s'y arrête. La première soutient que les vertus sont rendues en même temps que la grâce, et que les mérites revivent à un degré plus ou moins

1 *Amour de Dieu*, l. XI., ch. XI.

grand, suivant les dispositions actuelles du pénitent; — en d'autres termes, suivant que le repentir est plus intense ou plus faible ; et, conséquemment, parfois à un plus haut degré, parfois à un degré égal, et, dans certains cas, à un degré moindre, qu'avant le péché.

La seconde opinion affirme que vertus et mérites sont rétablis et revivent au même degré qu'avant le péché ; et que, quelquefois même, les mérites sont augmentés, suivant les dispositions actuelles du pénitent ; et, en conséquence, ils revivent toujours à degré égal ou plus grand, après le repentir, qu'ils n'étaient avant le péché.

Qu'il me soit permis de dire que la seconde opinion me paraît plus satisfaisante : elle semble mieux conforme à la manière dont Dieu, comme nous le voyons dans les saintes Ecritures, reçoit les pénitents, et montre son grand amour aux âmes repentantes. Il laisse les quatre-vingt-dix neuf brebis, et court après celle qui était perdue ; dès qu'il l'a trouvée, il la rapporte au bercail avec toutes les marques de tendresse que nous représente la parabole.





CHAPITRE X

La sainte Eucharistie, moyen de croissance spirituelle. — La Présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie.

I. LA SAINTE EUCHARISTIE, ALIMENT SPIRITUEL DE L'AME.

1. On peut dire que tous les sacrements ne vont pas directement à l'accroissement de la grâce comme à leur fin propre et immédiate. Sans doute, tous la produisent ou l'augmentent quand on les reçoit avec les dispositions nécessaires. Ils produisent cet effet par eux-mêmes, en vertu de l'efficacité qu'ils tiennent de Jésus-Christ dont ils sont les instruments ; ou, comme parlent les théologiens avec le Concile de Trente, *ex opere operato*. Ils peuvent augmenter la grâce, et tous la perfectionnent d'autant plus qu'ils la trouvent déjà vivante dans l'âme. Par conséquent, de tous on

est en droit d'attendre un développement de la vie surnaturelle, et d'apprécier leur action dans l'œuvre de la croissance spirituelle de l'homme intérieur. Mais à la sainte Eucharistie surtout il appartient, et en vertu de son institution, de procurer ce progrès et cet accroissemet dans l'ordre surnaturel. Jésus-Christ s'est donné à nous dans cet auguste sacrement, principalement pour être la nourriture de nos âmes. Le premier objet qu'il a eu en vue dans l'institution de l'Eucharistie, c'est d'être notre aliment, notre nourriture surnaturelle, qui agirait dans l'âme paisiblement et secrètement, tout à fait comme opère la nourriture naturelle, pour fortifier le corps et renouveler le sang, par voie d'assimilation. C'est la raison qui nous oblige à consacrer de plus amples considérations à ce sacrement et aux effets qu'il produit dans nos âmes, en leur apportant cet aliment sacré.

Avant de parler de ces merveilleux effets, et de la manière admirable dont ce sacrement nourrit nos âmes par la grâce, rappelons en quoi consiste cet aliment. Nous avons ici deux questions importantes : (1) Qu'y a-t-il dans le Très Saint Sacrement ? (2) Comment Jésus-Christ y est-il présent ? La première question fera la matière de ce chapitre.

2. LA PRÉSENCE RÉELLE DU CHRIST DANS LE SAINT SACREMENT.

2. Le dogme de l'Eucharistie repose sur toutes les sources de la révélation. Nous le voyons prédit, annoncé, figuré dans l'Ancien Testament ; nous en avons la promesse, l'institution, la recommandation, et la pratique dans le Nouveau Testament. Il nous est transmis par une tradition ininterrompue, qui a son origine dans les paroles de son institution

prononcées par notre divin Sauveur. Les écrits des Pères confirment son existence, proclament son excellence; les termes mêmes qu'ils emploient, toutes les fois qu'ils en parlent, sont tout autant de preuves de leur conviction et de leur foi à l'égard de ce sacrement. Ils l'appellent *le sacrifice*, le sang, la chair de Jésus-Christ, l'immolation du vrai Isaac, l'holocauste du salut, le renouvellement du sacrifice du Calvaire, le saint des Saints, le pain de vie, le vin qui fait germer les vierges, la sainte Cène, le véritable Agneau pascal, un prodige d'ineffable amour, la continuation et le complément de l'Incarnation, l'aliment qui déifie l'homme, un mémorial de la sainte Passion, un abrégé de toutes les merveilles de Dieu, qui est infiniment puissant et infiniment bon. Enfin, ce dogme a été l'objet de la plus sérieuse attention et des définitions les plus solennelles de plusieurs Conciles œcuméniques. On trouve toutes ces preuves, avec plus ou moins de détails, clairement exposées dans tous les traités de théologie, qui s'occupent de la sainte Eucharistie.

Il n'est point nécessaire, pour répondre au but que nous nous sommes proposé, d'écrire un traité complet sur ce sacrement, ni de donner scrupuleusement toutes les preuves auxquelles nous venons de faire allusion. Il nous suffira de considérer l'Eucharistie en tant qu'elle est ordonnée au maintien de notre condition surnaturelle, et en tant qu'elle est la nourriture et la vie de nos âmes. Pour cela, il sera très à propos de porter nos réflexions, en premier lieu, sur la nature de ce céleste aliment. C'est dire que nous arrivons d'un trait à la Présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie.

Rien ne saurait soutenir et fortifier notre amour et notre dévotion envers cet adorable sacrement, comme de méditer

cette question. Quel est celui qui demeure avec nous dans la sainte Eucharistie?

C'est par les termes du catéchisme que nous exprimerons notre foi en ce divin mystère: « Le Très Saint Sacrement de l'Eucharistie contient réellement et en vérité le corps, le sang, l'âme et la divinité de Jésus-Christ sous les espèces ou apparence du pain et du vin. »

3. LES PAROLES DE L'INSTITUTION ENSEIGNENT LA PRÉSENCE RÉELLE.

3. Transportons-nous par la pensée dans cette salle du festin, à Jérusalem, à la Cène où eut lieu l'institution de l'adorable sacrement. Notre-Seigneur Jésus-Christ est assis au milieu de ses Apôtres, il prend dans ses mains du pain, le bénit, le rompt, et le donne à ses disciples: « Prenez et mangez, leur dit-il: Ceci est mon Corps. » Puis, il prend la coupe, rend grâce à son Père, et il la leur donne en disant: « Buvez-en tous. Ceci est mon sang, le sang de la nouvelle alliance, qui sera répandu pour plusieurs, pour la rémission des péchés. » Et il ajouta ces paroles: Faites ceci en mémoire de moi. » [1]

Saint Paul nous fait une description de cette institution exactement dans les mêmes termes qu'emploient les Evangélistes: « C'est du Seigneur que j'ai appris ce que je vous ai enseigné, qui est, que le Seigneur Jésus, la nuit même qu'il devait être livré, prit du pain; et ayant rendu grâces, rompit ce pain, et dit: Prenez et mangez; ceci est mon corps, qui sera livré pour vous: faites ceci en mémoire de moi. De

1 S. Mat. xxvi, 26, 28; S. Marc, xiv, 22, 24; S. Luc, xxii, 19, 20.

même le calice, après avoir soupé, en disant: Ce calice est la nouvelle alliance en mon sang: faites ceci en mémoire de moi toutes les fois que vous le boirez. »[1]

Nul besoin de longs commentaires sur les paroles de l'institution. Une réflexion seulement sur la vérité de la Présence réelle de Notre-Seigneur Jésus-Christ dans l'auguste sacrement, présence que ces paroles nous enseignent en des expressions si simples, si claires, et si précises. Notre-Seigneur dit: *Ceci est mon corps, ceci est mon Sang*. Peut-on parler plus clairement? C'est là une expression, une phrase que tout enfant peut comprendre. C'est une forme de langage dont la lucidité ne laisse place à aucune équivoque. Notre-Seigneur ne dit pas: Ceci *signifie*, *figure* mon corps. Non, pas du tout, il dit: *Ceci* (c'est-à-dire, ce que je tiens-là, dans mes mains) *est mon Corps*. Il ne dit pas non plus: Ce pain est mon corps; mais: *Ceci est mon Corps*. Puis, enfin, il ne dit pas davantage: Par le moyen ou l'intermédiaire de ce pain, vous recevez la grâce de mon corps. Non encore; il dit simplement, avec autant de clarté que de précision: *Ceci est mon Corps; ceci est mon Sang*.

« L'esprit humain, qui n'est pas égaré par l'orgueil ou par les préjugés, doit donc, en présence du souverain Seigneur et Maître ; en présence de Dieu, qui est la Vérité éternelle, qui ne peut pas et qui ne veut pas nous tromper, doit donc faire cet acte de foi : Oui, il est vrai, je vois les apparences du pain ; mais ce que je vois n'est réellement plus du pain, parce que Jésus-Christ, mon Dieu, a dit : *Ceci est mon Corps*. J'ai donc là, sous mes yeux, le Corps du Christ, qui est caché sous les espèces ou apparences du pain. L'autorité qui

1 I Cor. XI, 23-25.

st d'un si grand poids, et la puissance indestructible de 'enseignement catholique sur la sainte Eucharistie, ont leur oint d'appui sur ce fait, que l'Eglise adhère fermement et implement aux paroles si claires de Notre-Seigneur ésus-Christ. L'Eglise déclare : Ce sont là les paroles du Christ ; elles sont claires ; elles ne laissent pas place à une mbre d'équivoque ou d'ambiguité. Qui donc, dans le nonde entier, a droit d'en éluder le sens par un jeu de mots ? Où donc, en parcourant toutes les saintes Ecritures, peut-on rouver la plus légère indication que ces paroles doivent être rises autrement que dans leur sens obvie et littéral ? [1]

Je puis sans inconvénient omettre les autres preuves de la Présence réelle de Notre-Seigneur dans l'Eucharistie ; les reuves qu'on tire, par exemple, des circonstances qui ccompagnèrent la dernière Cène ; de la solennité du moment : 'était à la dernière heure de la vie mortelle du Sauveur, à ne heure où il est absolument impossible de penser qu'il urait voulu parler en termes, qui n'auraient qu'un sens outeux pour ses disciples. En outre, notre Sauveur était Dieu ; et, comme tel, il savait que ses Apôtres accepteraient es paroles dans leur sens le plus clair et le plus ordinaire. l prévoyait que les chrétiens, dans les premiers siècles, ccepteraient universellement ses paroles dans leur sens ittéral. Il voyait devant lui tous ces millions de chétiens des uinze siècles suivants, et, sans parler des hérétiques, tous es chrétiens des âges à venir, jusqu'à la fin des temps, et ui, tous, viendraient lui offrir l'hommage de leurs adorations ous les espèces ou apparences du pain. Il suit de là, conséquence rigoureuse, nécessaire, si l'on considère la sainteté

1 *Manuel de la Sainte Eucharistie*, par le R. P. F. X. LASANCE.

divine, que si ses paroles ne devraient pas être prises dans leur sens le plus littéral et le plus obvie, il était de la plus haute convenance qu'il en expliquât le sens. Les divins attributs de sainteté, de véracité et de justice, nous sont une sûre garantie de la signification donnée à ses paroles par la chrétienté du monde entier, pendant neuf siècles, sans qu'il s'élevât le moindre doute à cet égard ; une garantie aussi de la croyance en la Présence réelle, telle que l'acceptent encore aujourd'hui tous les membres de l'Eglise universelle.

4. ENSEIGNEMENT DE SAINT PAUL SUR LA PRÉSENCE RÉELLE.

4. Qu'il me soit permis de dire quelques mots en particulier de l'enseignement de saint Paul, sur la Présence réelle de Jésus-Christ dans le Saint-Sacrement, parce qu'il nous fait clairement voir le sens que les apôtres et les premiers chrétiens attachaient aux expressions du Sauveur, et montre qu'ils professaient absolument la même doctrine que l'Eglise enseigne aux fidèles, aujourd'hui, au commencement du vingtième siècle.

L'Apôtre des nations déclare que le pain qu'il rompit était *une participation du Corps du Seigneur*, et le calice une *communion* du sang du Christ. [1] Puis, que ceux qui participent indignement à ce pain et à ce calice, *se rendent coupables du Corps et du Sang du Seigneur.* [2] Il dit de plus, que ceux qui communient, quelque nombreux qu'ils soient, deviennent *un seul pain, un seul corps*, en *participant au Corps du Seigneur.* [3] Le point d'appui de l'argumentation de

1 I Cor. x. 16.
2 Ibid. xi. 27.
3 Ibid. x. 17.

aint Paul croulerait de lui-même et serait absolument vain ; a comparaison n'aurait aucune signification ; vaines seraient es déclarations si solennelles, si le Corps et le sang de otre-Seigneur Jésus-Christ n'étaient pas véritablement dans Eucharistie. On se demande comment une personne pourrait vec juste raison être punie de maladie et de mort, si cette octrine n'était pas rigoureusement vraie ? — *C'est pour cette aison qu'il y a parmi vous beaucoup de malades et de languis-nts* et que *beaucoup dorment* [1] — parce qu'ils n'ont pas su iscerner un corps absent. Comment les hommes pourraient-s être *coupables du Corps et du Sang du Christ,* s'il n'y avait rien autre que la figure du Sauveur, et si cette figure n'était ue du pain ? Comment, aussi, est-il possible d'affirmer en érité qu'on participe au Corps et au Sang de Notre-Seigneur, ar la réception du pain consacré et du calice également onsacré, si ce pain, qui est *rompu,* et ce calice ainsi commu-iqué n'offrent ni le Corps ni le Sang du Christ ? L'apôtre tait inspiré, c'était un homme érudit, et non point un isérable sophiste qui voulait se moquer des croyants : et ependant, si l'explication que donnent les protestants est la raie, il n'aurait pas pu, l'aurait-il tenté, se servir d'expres-ons mieux trouvées pour induire en erreur.

« Si on prend le contexte dans son ensemble, quelle force 'y a-t-il pas aussi dans ces termes : « *N'est-il pas vrai que le alice de bénédiction que nous bénissons est la communion du ang du Christ ? et que le pain que nous rompons est la ommunion du corps du Seigneur ?* Le calice est appelé la *mmunion,* et le pain la *participation* du Christ : le calice, c'est-à-dire le contenu du calice, — et le pain, dont la

1 I Cor. XI. 30.

rupture indique la manière physique d'en faire la distril tion, nous sont représentés comme si ce calice, et ce pa et le Christ, étaient une chose identique. Point de gradat dans les termes, en vertu de laquelle, comme par un int médiaire matériel, distinct et séparé, on peut arriver Christ ; mais l'union avec *ce* pain-là et *ce* vin-là, c'est l'un avec le Corps et le Sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ. conséquent, d'après l'interprétation catholique, le pain e vin sacramentels ont été surnaturellement changés en substance du Corps et du Sang de Jésus-Christ, nc Sauveur. »[1]

Et qu'on ne cherche pas, contre la vraie doctrine, à t un argument de ce fait, que l'Apôtre lui-même emploie le mot *pain*. Il est vrai qu'il emploie ce terme pour désig la sainte Eucharistie; mais il le fait à cause des apparen extérieures, et uniquement dans le but de graver dans l'es de ses lecteurs, de la manière la plus énergique et auss plus efficace, la vérité que, là, il n'est nullement quest d'un pain ordinaire, mais bien de la Chair et du Sang Notre-Seigneur, dont se rend coupable quiconque les re indignement. Combien souvent il nous arrive à nous-mêı de parler de *pain* dans nos prières et nos exhortations pieı en l'honneur de l'adorable Eucharistie? Et pourtant, donc, pour cela, s'est jamais avisé de révoquer en dc notre foi en la Transsubstantiation? Nous saisissons parfa ment bien le sens. Ni les apôtres, ni les premiers chréti ne se sont jamais laissé aller à discuter sur les paroles de n Sauveur. Tous les Pères apostoliques, c'est-à-dire, des premiers temps de l'Eglise, ont fermement, opiniâtrem

1 *Le Sacrifice de l'Eucharistie*, par le R. P. C. B. GARSIDE, ch. I.

adhéré au sens si clair des paroles de Jésus-Christ. Que les yeux continuent à voir les apparences du pain et du vin; mais il y a là un changement essentiel, une Transsubstantiation. De même que l'eau fut changée en vin par Notre-Seigneur, ainsi le pain et le vin sont changés en son Corps et en son Sang.

5. LES PREMIERS PÈRES SUR LA PRÉSENCE RÉELLE.

5. Aux Pères des premiers temps de l'Eglise, j'emprunterai deux ou trois passages qui montrent que la doctrine de la Présence réelle était universellement admise par les chrétiens, après la mort des apôtres.

« Le plus ancien témoignage de ce fait, c'est une lettre de saint Ignace d'Antioche, disciple des apôtres, et qui souffrit le martyre l'an 107. Il écrivait aux chrétiens de Smyrne, pour les mettre en garde contre les hérétiques de ce temps, qu'on appelait les Docètes. Ces hérétiques, il est vrai, n'attaquaient pas directement la doctrine de la sainte Eucharistie; mais, comme conséquence de leurs prétentions que Jésus-Christ n'avait pas réellement un corps matériel, et que ce qui frappait les regards n'était qu'un fantôme ou une illusion d'optique, ils s'abstenaient de prendre part au festin eucharistique. Le grand évêque appelle l'attention des chrétiens fidèles sur le point caractéristique de l'hérésie: « Ils s'abstiennent de la sainte Eucharistie (c'est-à-dire de l'aliment de reconnaissance), et ils ne prennent point part aux dévotions eucharistiques, parce qu'ils ne professent pas avec nous que le Saint Sacrement est la chair véritable de notre Sauveur, qui a souffert pour nos péchés et a été ressuscité par le Père éternel. »

« Saint Justin, martyr, s'exprime avec non moins de clarté, quelques années plus tard, dans la défense de la foi chrétienne qu'il adresse à l'Empereur Antonin le Pieux. Il raconte comment, après les prières ordinaires qu'on récite, et après l'échange du baiser de paix, le pain et le vin mélangé d'un peu d'eau, étaient présentés au ministre qui présidait l'assemblée des frères, qui tous, alors, rendaient grâces par de ferventes prières, et comment, ceux-là seulement qui avaient déjà reçu le baptême étaient autorisés à s'approcher de cet aliment. « Cependant, ajoute-t-il, nous ne recevons pas ces dons comme une nourriture ordinaire et un breuvage commun; mais, absolument comme il est de foi que Jésus-Christ notre Sauveur s'est fait homme, et, pour nous racheter, a pris un corps de chair et de sang, *ainsi il nous a été énergiquement enseigné* que l'aliment béni par les paroles est la chair et le sang de ce même Jésus, le Fils de Dieu incarné. »

« Ce témoignage du martyr saint Justin, en présence de l'empereur païen, dans la première partie du second siècle, est certainement très remarquable à plusieurs points de vue. Il nous dit, en effet, non seulement que la doctrine de l'Eglise sur la sainte Eucharistie, était, au second siècle, identiquement la même que celle qui est enseignée au vingtième; mais, en outre, il démontre clairement que cet article de foi était professé avec un zèle tout spécial et une remarquable ardeur parmi les premiers chrétiens. » [1]

6. LE P. FABER SUR CE QUI EST CONTENU DANS CE SACREMENT.

6. Nous avons exposé et prouvé la doctrine de la Présence réelle de Jésus-Christ dans la sainte Eucharistie, assez, du

1 *Manuel de la Sainte Eucharistie*, par le R. P. X. Lasance, deuxième Conf.

moins, pour le but que nous nous proposons; cherchons à voir tout ce que contient ce sacrement, afin de mieux nous rendre compte de la nature de ce céleste aliment que notre Sauveur nous a donné pour être la nourriture de nos âmes. Le Père Faber en donne un tableau si clair et si précis dans son ouvrage sur le *Saint Sacrement*, qu'il serait difficile de mieux s'exprimer sur ce point. Il parle de ce qu'il appelle les miracles contenus dans ce sacrement, il s'exprime ainsi à propos du Corps et du Sang de Notre-Seigneur, ainsi que des miracles qui l'entourent :

(1) Le corps du Christ sous les espèces du pain et du vin.

(1) « Le premier de ces miracles, c'est la production du Corps et du Sang de Jésus-Christ, existant d'une manière permanente dans le ciel, sous les espèces du pain et du vin, de sorte qu'il est ni moins vraiment, ni moins réellement, ni moins substantiellement dans l'Hostie que dans le ciel; et ce dogme, l'un de nos plus magnifiques, est une vérité de foi divine...

« Le saint Concile de Trente définit que le Corps de Jésus-Christ est contenu dans ce sacrement, véritablement, réellement, et substantiellement. D'où il suit que Notre-Seigneur est, dans le Saint Sacrement, un être aussi vrai, aussi substantiel, aussi intégral, que dans le ciel; de sorte que par sa divine puissance, il pourrait subsister dans le Saint-Sacrement, lors même que, par une supposition impossible, il devrait cesser d'exister dans le ciel; tout comme maintenant il reste dans le ciel, et y resterait, si ce divin sacrement n'était pas du tout sur la terre.... Si Dieu peut détruire et reproduire une chose absolument telle qu'elle

était, comme il le fait, lorsqu'il rétablit la substance disparue du pain, il peut également reproduire une seconde fois une chose qui continue à exister. Assurément nous ne saurions affirmer qu'il y ait là rien qui soit en dehors des facultés de la Toute-puissance. Et cela est vrai non seulement lorsqu'il s'agit de produire une chose une seconde fois. L'existence actuelle d'une chose, n'empêche point que Dieu puisse la produire un millier de fois dans d'autres endroits. Il n'est pas soumis, naturellement, aux circonstances qui rendent cette reproduction impossible dans l'ordre naturel des choses. « D'un seul homme, dit Lessius, il pourrait produire une armée. » De même que dans les énergies infinies de sa sagesse et de sa puissance se trouvent d'innombrables individus de la même espèce, ainsi également, dans ces mêmes énergies, chaque individu peut se trouver un nombre de fois indéfini; et il pourrait donner à l'infini de nouvelles reproductions du même individu. Bien que la chose ainsi reproduite en elle-même soit une et reste la même, en acte, il n'en est pas moins vrai que, virtuellement, elle est multiple, car elle est égale à plusieurs pour les lieux, les opérations, les commencements et les termes. Elle occupe ainsi des lieux distants les uns des autres; et, en un certain sens, elle est distante d'elle-même. Elle peut produire des effets différents, même contraires, en divers lieux; et, en réalité, elle arrive à faire seule, par elle-même, l'œuvre de plusieurs choses. Lorsqu'elle commence ou finit dans un endroit, elle ne commence ou finit pas nécessairement dans un autre. Dans un endroit, elle peut être chaude, et froide dans un autre: ici, elle peut monter, et là descendre; ici, elle peut cesser et mourir; ailleurs, commencer et naître. Que ce soit là un exposé exact du mystère, je ne prétends pas

l'affirmer. Mais tout cela est-il impossible à la Toute-Puissance? Y trouve-t-on quelque chose qui répugne aux opérations de la Toute-puissance telles que nous les connaissons? N'y a-t-il pas là une admirable harmonie avec tout ce mystère, et tout ne nous donne-t-il pas une interprétation naturelle et facile des paroles de la sainte Eglise? »

(2) La présence de l'âme du Christ dans le Sacrement.

(2) « Le second miracle qui accompagne le Corps de Notre-Seigneur, c'est la présence, avec ce Corps, de son Ame bénie, avec toute sa sainteté, avec son amour et sa vision béatifique, avec toutes ses splendeurs, et toutes ses prérogatives, naturelles et surnaturelles, sous les mêmes espèces. Dans le langage du Concile de Trente, nous disons que l'âme de Notre-Seigneur est présente sous les espèces, non en vertu des paroles de la consécration, mais par concomitance selon l'expression reçue. Cela veut dire qu'il y avait convenance, qu'il était de l'honneur du Corps de Jésus-Christ, qu'il fût accompagné de son Ame dans toute sa beauté ravissante, et que son Ame fût présente aussi réellement que son Corps dans le sacrement. Il n'était donc pas nécessaire que l'Ame vînt, — et, de fait, elle ne vient pas directement, en vertu de la consécration. Et, quoiqu'elle y soit, par la force de la connexion, naturelle avec le Corps du Christ, comme parle le Concile, cependant, comme le Corps est produit sous les espèces par une influence divine, intime et particulière, qui n'atteint pas l'Ame, la présence de celle-ci exige une influence nouvelle, distincte, productive, qui touche sa substance, comme la première a touché la substance du Corps. Aussi avons-nous là un nouvel acte de la beauté et de

la puissance pour produire l'Ame du Christ sous les espèces; et elle y est aussi vraiment, aussi réellement, aussi substantiellement que le Corps lui-même. »

(3) La présence divine du Verbe, du Père et du Saint-Esprit dans le Sacrement.

(3) « Le troisième miracle que nous contemplons avec la présence réelle du Corps de Jésus-Christ, sous les saintes espèces, c'est l'union hypostatique, en vertu de laquelle la Chair et l'Ame sont unies au Verbe divin. De cette union la Chair du Christ reçoit sa dignité et toute sa puissance de sanctification. Elle est présente sous les espèces en vertu d'un acte productif qui lui appartient en propre. Car, quoique le Verbe divin soit partout, cependant l'Union du Corps et de l'Ame de Jésus-Christ dans le Verbe n'est pas partout, parce que le Corps et l'Ame du Sauveur ne sont pas partout, mais sont circonscrits dans un endroit particulier. Il n'en est pas moins vrai que l'union hypostatique leur est tellement intrinsèque, qu'ils ne peuvent pas exister sans elle. Par conséquent, comme le Corps et l'Ame sont présents dans le Saint-Sacrement en vertu d'une action particulière, ainsi est également leur union avec le Verbe. Donc, le Verbe divin est présent dans le Saint-Sacrement par concomitance, — c'est-à-dire, non seulement en raison de son immensité comme Dieu, en vertu de laquelle il est en toutes choses, mais aussi en raison de l'Union hypostatique. D'où il suit en outre, observons-le soigneusement, que, le Père et le Saint-Esprit sont aussi présents sous les espèces, non en vertu d'une action productive qui leur donne cette extension, mais bien en raison de leur connexion et de leur identité avec le Verbe. »

(4) La manière spirituelle de l'existence du Corps du Christ dans l'Eucharistie.

(4) « Le quatrième miracle qui attire notre attention, c'est la manière spirituelle dans laquelle le Corps de Jésus-Christ existe dans l'Eucharistie avec toutes ses qualités corporelles. Ce Corps sacré, avec tout son volume et toutes ses propriétés, se trouve élevé par une vertu divine au-dessus de la condition d'un corps, et reçoit un mode spirituel d'existence. Par ce mode, il est, pour ainsi dire, ramassé en un point, et existe simultanément et d'une façon continue, voilé sous les saintes espèces, de telle sorte que, semblable à une substance spirituelle, il est tout entier sous l'espèce entière du pain, et tout entier sous chacune de ses parties. C'est ainsi que l'âme raisonnable de l'homme est tout entière dans tout son corps, et tout entière dans chacune des parties de ce corps. Nous voyons là peut-être le prodige le plus extraordinaire de toute cette admirable réunion de merveilles. On ne saurait rien lui trouver de comparable en dehors de ce mystère de la Transsubstantiation — une chose existe dans l'étendue de ses diverses parties; et pourtant, elle a la puissance d'exister en quelque sorte spirituellement et sans étendue : et cela, lorsque a substance et l'existence sont l'une et l'autre corporelles, le node de leur être demeurant néanmoins spirituel ! »[1]

Laissons le Père Faber pour un instant en transcrivant la emarque qu'il fait avant de pénétrer plus avant dans les rofondeurs de ce mystère : « Ne venez point chicaner avec noi en ce moment et vous servir de paroles dures. Une idée laire de ce mystère, pénétrant votre âme, fera bientôt surgir n accroissement d'amour dans votre cœur; et dans votre sprit, l'expression d'une plus sincère adoration. »

1 *Le Saint Sacrement*, L. 1, s. 4 et 5.



CHAPITRE XI

La Transsubstantiation et le mode de la Présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie.

I. LA TRANSSUBSTANTIATION : EXPOSÉ ET PREUVES.

1. Ce bref exposé et ces quelques preuves du dogme de la Présence réelle dans la sainte Eucharistie, nous amènent par une suite naturelle à la considération d'un autre dogme essentiel que nous offre l'adorable Sacrement : je veux parler de la Transsubstantiation.

C'est le terme admis par l'Eglise pour exprimer que par les paroles de la consécration toute la substance du pain est changée au Corps, et toute la substance du vin au Sang de Jésus-Christ, les espèces ou apparences *(species)* du pain et du vin subsistant seules.

Ce dogme nous est enseigné, on ne peut plus clairement, par le Concile de Trente : « Car, dit-il, comme le Christ notre Rédempteur a déclaré que ce qu'il offrait sous les espèces du pain était véritablement son Corps, la ferme croyance de l'Eglise de Dieu a toujours été qu'il en était ainsi ; et cette sainte Assemblée déclare aujourd'hui de nouveau que, par la consécration du pain et du vin, il se fait un changement de toute la substance du pain en la substance du Corps du Christ Notre-Seigneur, et de toute la substance du vin en la substance de son Sang : c'est avec raison et en toute convenance que l'Eglise catholique a appelé ce changement Transsusbstantiation. » [1]

Nous trouvons l'exposition de ce même dogme dans le Credo du pape Pie IV qui résume, dans le passage suivant, la doctrine sur la sainte Eucharistie.

« Je professe pareillement qu'à la messe est offert à Dieu un sacrifice vrai, proprement dit, et propitiatoire pour les vivants et pour les morts. Et que, dans le Très Saint-Sacrement de l'Eucharistie, il y a véritablement, réellement, et substantiellement le Corps et le Sang, avec, aussi, l'Ame et la Divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ ; qu'il se fait un changement de toute la substance du pain au Corps, et de toute la substance du vin au sang. C'est ce changement que l'Eglise catholique appelle Transsubstantiation. Je confesse aussi que sous chacune des espèces on reçoit le Christ tout entier, et que chacune constitue un sacrement complet et véritable. »

Le saint Concile de Trente a tiré cette doctrine de la Transsubstantiation des paroles mêmes de l'institution ou

1 Conc. Trid. Sess. XIII. ch. IV.

consécration. Sa définition était dirigée principalement contre les Luthériens. Quelques-uns, et, il faut le dire, le plus grand nombre d'entre eux, enseignaient que le Christ était présent par *consubstantiation ;* de sorte que le Corps de Jésus-Christ, dans l'Eucharistie, était uni à la substance du pain, mais non hypostatiquement. D'autres voulaient que le Christ fut présent par *impanation ;* — selon ces derniers, le Sauveur, dans l'Eucharistie s'unirait hypostatiquement le pain et le vin, de la même manière qu'il a pris notre humanité dans l'Incarnation. Si l'on en croyait ces erreurs, les mots *ceci est mon Corps*, ne voudraient dire autre chose, dans le premier cas que : « Il y a là mon Corps avec, en même temps, l'élément non changé du pain » ; et, dans le second cas, les mêmes paroles signifieraient : « Ce pain, par l'union hypostatique, est mon Corps. » Il est facile de montrer, par les termes mêmes de l'institution, que les Luthériens sont victimes d'une erreur dans l'une et l'autre de ces suppositions. Ils sont dans l'erreur par leur hypothèse de la consubstantiation, parce que Jésus-Christ, en instituant l'Eucharistie, a dit simplement : *Ceci est mon Corps*, et n'a fait aucune mention du pain. De plus, d'après cette opinion, il aurait dû dire, *avec* ce pain, ou *sous* ce pain, ou *dans* ce pain est mon Corps. Les partisans de la théorie de *l'impanation* se trompent aussi, comme le montre très bien le raisonnement de Billuart : Même en supposant l'union hypostatique avec le pain, ces mots : *Ceci est mon Corps*, ne pourraient pas se vérifier, parce qu'il faudrait alors les entendre dans ce double sens, ou que le pain est corps, ou bien que le corps est charnel. Le premier sens, le pain est corps, n'est pas admissible, parce que l'Evangéliste ajoute : *qui sera livré pour vous*. Or, ce n'est pas un corps composé de pain qui a

été livré pour nous, mais bien un véritable corps de chair. Le second sens, signifiant le corps charnel, n'est pas plus admissible, parce que, quand deux choses sont unies en un seul être, en un seul *suppôt*, bien qu'on puisse dire l'une et l'autre du *suppositum*, comme par exemple : L'homme est Dieu, et Dieu est homme, — c'est-à-dire : le *suppositum* qui a l'humanité est Dieu, et le *suppositum* qui a la Divinité est homme, ce qui est vrai lorsqu'on parle de Jésus-Christ ; il reste vrai, cependant, qu'aucune de ces choses ne peut s'affirmer de l'autre. Ainsi, quoique le Verbe ait pris un Corps et une Ame, on ne peut pas dire que l'âme est le corps, ou que le corps est l'âme. De même, dans cette hypothèse, on ne pourrait pas dire que *ceci*, désignant le pain, est le corps de chair du Christ.

Nous avons expliqué plus haut, en parlant du texte de saint Paul, dans quel sens on donne parfois le nom de pain à l'Eucharistie après la consécration. On l'appelle ainsi, non parce que la substance du pain subsiste encore, ce qui n'est pas le cas, mais soit en raison des espèces ou apparences qui demeurent ; soit en raison de la matière qui a été changée au Corps de Jésus-Christ ; soit encore à cause de la vertu naturelle de nutrition que conservent les espèces ; soit enfin, parce que c'est l'aliment spirituel destiné à la nourriture de nos âmes.

Je puis ajouter que ce dogme de la Transsubstantiation, ou cet étonnant et merveilleux changement de toute la ubstance du pain au Corps du Christ Notre-Seigneur, et de oute la substance du vin en la subtance de son Sang, les pparences du pain et du vin subsistant seules, » est un dogme pécial, distinct des autres que l'Eglise propose à notre royance au sujet de cet adorable sacrement. C'est pourquoi

Pie VI, dans la Constitution *Actorem Fidei,* condamne la vingt-neuvième proposition du synode de Pistoie, qui affirmait que, pour croire pleinement à l'Eucharistie, il suffisait de professer le dogme de la Présence réelle de Jésus-Christ, et la cessation de la substance du pain et du vin, les apparences restant seules.

Le Docteur Angélique enseigne que la Transsubstantiation a lieu en un instant : de telle sorte que, aussitôt qu'est prononcée la forme de la consécration, la substance du pain et du vin s'évanouit ; le Corps et le Sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ deviennent présents, au point que le tout premier instant où cesse d'exister la substance du pain et du vin, est aussi le premier instant où deviennent présents le Corps et le Sang de notre Sauveur.

2. LES MERVEILLES CONTENUES DANS CE MYSTÈRE RELATIVEMENT A LA SUBSTANCE DU PAIN ET DU VIN.

2. Pour faire ressortir les merveilles de puissance et d'amour que Dieu nous manifeste par ce mystère de notre foi, il me sera bien permis de faire encore de larges emprunts à l'ouvrage du Père Faber sur le Saint-Sacrement. Cet auteur a vraiment un don remarquable et à part, pour revêtir des formes du langage le plus clair et le plus exact, l'enseignement des théologiens et pour donner à leurs raisonnements une tournure des plus attrayantes. Lorsqu'il parle des prodiges contenus dans ce mystère, dont quelques-uns se rattachent au Corps de Notre-Seigneur, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, le Père Faber en découvre deux qui sont relatifs à la substance du pain et du vin, et deux qui ont

pour objet les saintes espèces. Il me semble tout à fait à propos de nous y arrêter quelques instants : ils rendent plus lucides nos explications du dogme de la Transsubstantiation. Le pieux auteur nous fait observer que lorsqu'il parle de miracles ou d'actions miraculeuses au sujet de la sainte Eucharistie, il ne s'attarde pas à discuter la signification précise et technique du mot *miracle;* mais qu'il suppose le terme employé dans un sens large. Cette observation posée et admise, nous pouvons donc conserver le mot.

(1) La disparition de la substance du pain et du vin.

(1) Touchant la substance du pain et du vin : « Le premier miracle est la destruction, l'annihilation, la disparition, l'évanouissement, quel que soit le terme qu'on emploie, de la substance du pain et du vin. Dans son langage ordinaire, la théologie ne parle pas d'annihilation, parce que, suivant l'intention divine, la cessation d'existence du pain et du vin ne se termine pas par le néant, mais dans la position du Corps du Christ qui prend leur place. Néanmoins, il ne reste absolument rien de la substance du pain, ni la forme, ni la matière, ni l'existence ; il n'en reste pas le moindre degré ; tout disparaît entièrement, comme si tout était réduit à néant, sans que rien succède à cette substance. Nous savons que si Dieu retirait ou suspendait l'énergie et l'action dont il remplit l'univers, ce monde retomberait immédiatement dans le néant, d'où la Toute-puissance l'a tiré au premier abord. Son influence sur la création, pour emprunter le langage de l'Ecole, est nécessaire à sa continuité, non seulement pour la maintenir dans son ensemble, mais aussi et même pour son existence. Son concours pénètre le monde

entier, circule à travers le monde avec une vitalité inexprimable, *substantifiant,* pour employer le terme barbare, mais bien expressif, des scholastiques, tout ce qui existe dans la création entière. Or, cette influence et ce concours, Dieu les retire, les suspend, contrairement à ses lois générales, de la substance du pain et du vin dans l'adorable sacrifice. Dès lors, ces éléments perdent leur privilège de créatures ; ils périssent et disparaissent, retombent dans leur néant primitif. Ce prodige nous laisse voir un aperçu de ce que deviendrait le monde entier, si Dieu un jour le visitait de la sorte. Mais il l'a créé pour subsister jusqu'au terme qu'il a fixé ; et, jusqu'à ce jour, qui sera unique, il conservera et soutiendra le monde par l'action continue de son éternelle puissance. »

(2) La reproduction de la substance quand les espèces changent.

(2) « Le second miracle qui se présente, au sujet de la substance du pain et du vin, consiste dans la reproduction et le rétablissement des subtances disparues, lorsque les espèces sont viciées ou changées, et que Notre-Seigneur cesse d'y être présent. Ce n'est pas à dire que les saintes espèces elles-mêmes prennent le rôle de la matière, ou fournissent la matière à la corruption, ou bien encore qu'elles paraissent seulement le faire ; non, mais, quoique séparées de la substance qui les contenait, elles en suivent les lois, et subissent le changement à l'époque venue. Ainsi, lorsque le changement des espèces a atteint ce point, où il ne serait plus naturel pour la substance propre du pain et du vin de subsister encore avec ses accidents ; à ce moment, par un acte de sa sagesse et de sa Toute-puissance, Notre-Seigneur

reconstitue et rétablit les substances, ou, si l'on veut, ces substances dans lesquelles elles auraient été changées, si elles avaient subsisté jusqu'à ce moment. Il en retire sa présence sacramentelle, et les lois ordinaires de la création reprennent leur cours interrompu. Tout cela s'accomplit d'une manière si discrète, que pas un signe extérieur ne nous permet de constater, ni la disparition première, ni le nouveau rétablissement de la substance. Rien en tout cela qui soit de nature à entraver le méritoire exercice de la foi surnaturelle. Ce n'est pas non plus une nouvelle matière qui apparaît ; mais c'est l'ancienne matière rendue à son état antérieur : elle avait cessé d'exister, et avait disparu de la création, retirée, pour ainsi dire, dans on ne sait quel réceptacle de la Toute-puissance divine, pour en être tirée de nouveau et rendue à l'existence. Question peu facile à élucider, mais que les théologiens expliquent cependant par des raisons très plausibles, et qui sont étrangères au but que nous nous sommes fixé. Il semble plus conforme aux lois économiques de la création, que les choses se passent comme nous venons de l'exposer. Car enfin, le monde ne peut rien perdre des éléments de sa matière primitive, qui fut créée pour persister jusqu'à la fin des choses, sauf pendant le très court laps de temps qui se passe entre la consécration et le changement des saintes espèces, qui sont détruites, si l'on peut s'exprimer ainsi, par une sorte de dispensation passagère..... Ces deux prodiges, qui se produisent autour de la substance du pain et du vin, sont, pour employer l'expression hardie d'un saint Docteur, tellement *exotiques* et si loin de l'ordre naturel des causes, que nous n'avons rien qui leur soit comparable en dehors du mystère de la Transsubstantiation. »

3. DEUX MIRACLES RELATIFS AUX ESPÈCES.

(1) Elles existent sans aucun sujet inhérent.

3. Deux miracles se rattachent aux saintes espèces :

« Le premier consiste en ce que les saintes espèces subsistent sans adhérer à aucun sujet. On peut concevoir ce prodige comme possible de l'une ou l'autre des trois manières suivantes. Dieu donnerait à ces accidents un nouvel être, ou leur rendrait l'être qu'ils ont perdu par l'ablation des substances, sans leur rendre les substances elles-mêmes. Mais cette hypothèse ne serait pas parfaitement en harmonie avec le reste du mystère ; et cette supposition n'est pas du tout nécessaire. En effet, les accidents n'ont en réalité jamais perdu leur existence, mais ont seulement changé leur mode d'être, en perdant ce que les anciens métaphysiciens appelaient leur *inexistence*, c'est-à-dire leur sujet. — Autre hypothèse : Dieu peut conserver l'être et l'entité des accidents ; il peut les consolider en quelque sorte par la vertu d'une nouvelle influence, qui leur attribuerait un mode d'existence entièrement nouveau, répugnant à ce premier état d'inhérence, qui leur appartenait en tant qu'accidents. Mais c'est là encore une supposition purement gratuite. Pourquoi leur nouveau genre d'existence répugnerait-il à l'ancien ? Une forme, qui est arrachée à son sujet, n'exige pas autre chose que la simple conservation miraculeuse de son être, indépendamment de son mode d'existence antérieure. C'est ainsi que nous en arrivons, enfin, à nous représenter, avec beaucoup plus de vraisemblance, cette étonnante merveille, en supposant tout simplement que Dieu continue aux accidents son concours intime et son influence vitale. Ils

sont ainsi séparés de leur sujet, de telle sorte que leur ancien mode d'existence a disparu. En effet, l'être d'un accident est antérieur, en nature, à son union avec son sujet. Par conséquent, l'être des substances sacramentelles était antérieur, en nature, à leur *inexistence* ou sujet dans les substances du pain et du vin. Or, ce qui est antérieur par nature ne dépend pas nécessairement et intrinsèquement de ce qui ne lui est que postérieur, bien qu'il puisse en dépendre pour son mode naturel d'existence. Ainsi, il nous est permis de supposer que la première influence de Dieu, qui leur donna l'être, est simple, continue, sans interruption ; quoique, dans le cours ordinaire des choses, cette influence eût été restreinte au moment où la destruction des substances privait les accidents de leur genre ordinaire d'existence. Et ce qui autorise d'une façon toute particulière cette dernière hypothèse, c'est que l'aspect de ce miracle, si l'on ose parler ainsi, est mieux en harmonie avec l'économie de tout ce mystère. L'accident du froid est intimement conservé à la glace par l'influence et le concours de Dieu. Supposons que que la glace soit jetée dans une fournaise ; suivant ses lois ordinaires, Dieu retirerait son action ; et la chaleur qui, en vertu de son concours, existe dans le feu, chasserait le froid, qui disparaîtrait par suite de l'absence de cette influence divine. Mais, c'est manifeste, s'il plaisait à Dieu de continuer à maintenir le froid par son action, le feu perdrait toute sa puissance sur la glace, quelque intense que fût la chaleur de la fournaise. Cet exemple est de nature à nous faire comprendre comment il peut plaire à Dieu de conserver les accidents sans les substances. Quoiqu'il en soit, et quelle conclusion que l'on tire de ces tentatives d'explication, le miracle lui-même est absolument certain : les espèces

sacramentelles demeurent, lorsque leur substance a disparu et a été séparée d'elles. Notre-Seigneur est là, aux lieu et place d'une substance. Les espèces ou apparences s'appuient pour ainsi dire sur lui, bien qu'elles ne le touchent pas ; et, de même que dans l'Incarnation, la sainte humanité n'a pour appui aucune personne humaine ; ainsi, dans la Transsubstantiation, les accidents existent sans un sujet qui les supporte. C'est là un des points de contact de ces deux si saints et si magnifiques mystères. »

(2) Elles subissent les mêmes effets que si leur substance n'avait pas disparu.

(2) « Le second miracle que nous rencontrons à propos des saintes espèces, c'est qu'elles subissent les mêmes effets et reçoivent les mêmes impressions, et sont accompagnées des mêmes qualités, que si leur substance n'avait point disparu. Par exemple, elles sont soumises aux influences du froid, du chaud, ou du sec ; elles passent par des changements en tout semblables à ceux qui les affecteraient, si leur sujet continuait à subsister ; et tout cela, non pas en apparence, et dans le but de tromper les sens, mais en réalité. En d'autres termes, ces influences de la chaleur, du froid, du sec, et autres semblables, sont produites par la puissance de Dieu d'une manière miraculeuse, sans aucun sujet pour les recevoir, les subir, et leur servir de point d'appui. Ces différentes influences se mélangent, se confondent, absolument comme si elles étaient inhérentes à un sujet commun. Quelques théologiens sont même allés jusqu'à parler de ces privilèges comme expressément créés çà et là ; mais ce n'est point le cas d'employer un tel langage, à moins qu'on ne prenne le mot *créer* dans son sens le plus large et le moins

·igoureux. Pour nous faire une idée plus nette de ce prodige, supposons que le feu brûle, et que le soleil répand ses ·ayons dans le vide, *in vacuum ;* chose qui pourrait avoir ieu, s'il plaisait à la puissance absolue de Dieu d'y prêter son concours, et par là de rendre capable la cause créée, le feu ou le soleil, d'agir contrairement aux lois ordinaires auxquelles il a bien voulu soumettre le monde naturel. Nulle part, en dehors du mystère de la Transsubstantiation, on ne découvre que Dieu ait pris soin de donner son concours à des qualités sans un sujet ; et c'est ce qui nous fait bien voir tout ce qu'il y a de singulièrement extraordinaire et sublime dans cet étonnant mystère, que nous osons chercher à scruter. » [1]

Je n'ai qu'une observation à ajouter, relativement aux merveilles qui affectent les saintes espèces : ce qui ne ressort pas du beau et riche exposé que nous donne le Père Faber, c'est que, si nous en croyons l'enseignement de saint Thomas, l n'y a que l'accident *quantité* qui subsiste sans un sujet ; les autres accidents *inexistent* (ont leur point d'appui) dans la *quantité*, comme dans leur sujet immédiat. Cette manière de voir, semble-t-il, ne présente pas autant de difficultés ou de merveilles, que tout ce que nous pouvons conclure de l'exposé et des tableaux que nous a livrés le justement célèbre et savant auteur. Puis, les théologiens, suivant la ocrine du Docteur Angélique, enseignent que les saintes espèces, qui subsistent dans l'Eucharistie, peuvent faire et subir *(agere et pati)* tout ce que la substance du pain et du vin pourrait faire et subir, si elle était présente. Ainsi, il leur appartient de contribuer à la nutrition ; elles sont

1 *Le Saint Sacrement*, L. 1. Sec. 4.

susceptibles de changer et de se vicier. Et puisque la corruption d'une chose signifie la génération d'une autre, il arrive que d'autres choses sont engendrées par les saintes espèces viciées. Ces actions et ces transformations, pour employer un terme technique, n'affectent pas le Corps et le Sang de Jésus-Christ, mais sont limitées aux espèces elles-mêmes. C'est ainsi, par exemple, que si on divise les saintes espèces, le Corps de Notre-Seigneur n'est pas divisé.

Pour qu'on ne se méprenne pas sur l'expression du Père Faber, que j'ai citée plus haut : « Notre-Seigneur est là, aux lieu et place d'une substance ; » (p. 467,) je citerai les paroles du Catéchisme du Concile de Trente, qui en explique très bien le sens : « Car, dit-il, comme il a été prouvé plus haut, que dans le Saint-Sacrement sont véritablement le Corps et le Sang du Seigneur, de telle sorte qu'il ne demeure plus rien de la substance du pain et du vin ; et que, d'autre part, les accidents ne peuvent pas être inhérents au Corps et au Sang du Christ, il s'ensuit que ces accidents, d'une manière tout-à-fait au-dessus de l'ordre de la nature, se soutiennent eux-mêmes, sans le secours d'aucun point d'appui. » [1]

4. OBSERVATIONS ET RÉPONSE AUX OBJECTIONS CONTRE LA TRANSSUBSTANTIATION.

4. Pour faciliter une réponse aux objections qu'on prétendrait tirer de la science contre ce mystère, il ne sera pas sans utilité de retenir les observations et les explications suivantes :

La science est impuissante à nous dire en quoi consiste la nature intrinsèque de la substance. Mais il est certain que la

1 Cat. Conc. Trid. ch. IV. Q. 43, sur l'Eucharistie.

substance est (1) indépendante, sinon de toute limite et de toute circonscription, du moins de toute quantité déterminée ; et (2) qu'elle réside dans la chose tout entière et dans chacune de ses parties ; et (3) que ces deux principes sont vrais, soit lorsque les parties sont unies au tout, ne formant qu'une chose unique, divisibles seulement en puissance ou en possibilité ; soit lorsqu'elles sont séparées du tout par une division actuelle. La substance de l'eau, par exemple, est entière et complète dans la moindre goutte, aussi bien que dans un lac large et profond. La substance du vin est aussi entière et aussi complète dans un tout petit verre, que dans le plus vaste fût. La substance du pain est la même dans une miette, que dans le plus gros pain. Une parcelle d'or contient aussi bien toute la substance de ce précieux métal, que le plus volumineux lingot qui ait jamais été extrait d'une mine.

Supposons qu'à l'occasion d'une fête, on distribue à chacun des invités un morceau du même pain, et que tous boivent, les uns après les autres, du même vin, à la même coupe : il est évident que chacun aura reçu la même substance du pain; comme il est aussi hors de doute, que si les hôtes devaient boire du même vin en cent endroits différents, tous auraient reçu l'entière et complète substance du vin. Le catéchisme du Concile de Trente donne à ce sujet l'explication suivante:

« Personne ne doute que la substance ne soit contenue aussi bien dans un petit que dans un vaste espace. Car, la substance de l'air, comme sa nature entière, doit nécessairement exister aussi bien dans une petite que dans une grande quantité d'air; comme la substance de l'eau n'est pas moins tout entière dans un petit vase que dans un large fleuve. Il en est ainsi pour la substance du pain à laquelle succède le Corps de Notre-Seigneur. Nous devons donc confesser qu'il

est dans le sacrement, exactement de la même manière que le pain y était avant la consécration : que le pain y fût présent en petite ou en grande quantité, c'est une question absolument indifférente et qui ne peut rien faire à la chose. »[1]

Puisqu'il en est ainsi, l'esprit humain ne saurait avoir aucune difficulté à se faire une idée de la possibilité de la multiplication de la substance du Corps et du Sang de Jésus-Christ dans les saintes hosties. La substance du Corps du Christ est complète et entière dans toute la quantité des espèces consacrées. Elle est complète et entière dans chaque hostie, dans chaque parcelle d'une hostie qui peut être séparée de l'hostie entière; toute dans le tout, et toute dans chacune des parties du tout, lors même que les parties sont unies à la même hostie : c'est du moins l'opinion la plus commune. La substance du Sang est complète et entière dans la quantité du vin consacré dans le calice, complète et entière dans chaque goutte de ce vin qu'on reçoit. Donc, que les communiants, qui reçoivent les saintes espèces soient aussi nombreux qu'on voudra; qu'ils viennent tous à la fois, ou les uns après les autres, dans le même lieu, ou dans les parties du monde les plus distantes les unes des autres : tous reçoivent également la même et entière substance du Corps et du Sang de Jésus-Christ; ils le reçoivent tout entier, avec son âme et sa divinité, puisque, suivant l'enseignement de l'Eglise, l'âme et la divinité du Sauveur sont inséparables de son Corps et de son Sang.

S'il était besoin de me justifier d'être entré dans d'aussi longues explications sur le mode de présence de Notre-Seigneur Jésus-Christ dans la sainte Eucharistie, je n'aurais

1 Cat. Conc. Trid. ch. IV, Q. 42.

qu'à citer la note suivante, empruntée à l'ouvrage du Père Faber: « Si quelqu'un était frappé de ces questions sur le mode de présence de Notre-Seigneur dans le Saint-Sacrement et osait prétendre qu'elles ne sont point de nature à servir de lectures au peuple, que celui-là n'oublie pas que la Bulle *Auctorem Fidei* condamne le synode de Pistoie pour avoir avancé que les prêtres de paroisses devaient s'abstenir de toutes les questions de la scolastique au sujet du mode d'existence de Notre-Seigneur dans le Saint-Sacrement. Le synode est condamné, non seulement parce qu'il omet *tertiam veritatem*, la troisième vérité (*in ritu consecratione*), c'est-à-dire, le changement que nous appelons Transsubstantiation; mais encore, parce qu'il engage les prêtres de paroisses à ne pas prêcher ce point en particulier. La Bulle condamne non seulement « l'omission douteuse », mais aussi tout effort qui aurait pour but de laisser cet enseignement dans l'oubli. » [1]

Il sera bon, toutefois, de rapprocher de ces paroles et de nous rappeler l'exhortation du Catéchisme du Concile de Trente: « D'accord avec le principe si souvent exprimé par les saints Pères, il est utile d'avertir les fidèles qu'ils ne doivent pas apporter une vaine curiosité à la recherche de la manière dont s'opère ce changement (de la Transsubstantiation); car il défie toutes les puissances de notre esprit, et nous ne trouvons rien qui s'en rapproche, ni dans les changements de la nature, ni dans l'œuvre de la création. Le changement lui-même, c'est la foi qui nous l'enseigne; le mode de ce changement ne doit pas faire l'objet des investigations d'une pure curiosité. (Eccl. III, 22.) Les

1 *Le Saint Sacrement*, p. 93, note.

pasteurs ne mettront aussi pas moins de prudence, à expliquer comment le Corps du Christ Notre-Seigneur, est contenu d'une manière complète et entière sous la moindre parcelle du pain. C'est à peine si soulever des discussions de ce genre peut jamais présenter quelque avantage. Mais, cependant, si la charité chrétienne le demande, les pasteurs se souviendront avant tout qu'ils ont le devoir d'affermir la foi des fidèles, en leur rappelant que l'accomplissement *d'aucune parole n'est impossible à Dieu.* » [2]

2 Cat. Conc. Trid. p. II, Ch. IV. Q. 41; S. Luc I, 37.





CHAPITRE XII

LES PRINCIPAUX EFFETS DE LA SAINTE EUCHARISTIE ELLE EST LA VIE DE L'AME.

I. LA SAINTE EUCHARISTIE EST NOTRE VIE.

1. Nous consacrerons ce chapitre à la méditation du premier et plus grand effet de l'Eucharistie, que la révélation nous fait connaître : elle est la vie de l'âme. Après l'avoir attentivement considéré, il nous sera doux d'entrer dans la contemplation d'un autre effet, qui nous est également connu par la révélation, je veux dire l'union avec Notre-Seigneur, opérée dans nos âmes par la réception de ce sacrement. Tous les autres effets se rattachent étroitement à ces deux principaux; et il nous sera facile de voir comment tous concourent à un seul et même but, à la croissance et au perfectionnement de la vie surnaturelle en nous.

Le premier effet de la sainte Eucharistie, c'est la vie. Elle est, comme nous l'avons vu, l'aliment spirituel de notre âme;

et, par conséquent, le principal moyen d'entretenir sa vie surnaturelle. Le docteur Angélique nous rappelle que le baptême est la source de la vie spirituelle; que les autres sacrements en sont le développement, puisqu'ils sont établis pour préparer l'âme, et la disposer, par la sanctification qu'ils opèrent en elle, à la réception de l'adorable Eucharistie. Il ajoute que ce sacrement est la fin et le complément de tous les autres, qu'il couronne la vie chrétienne et lui donne son dernier perfectionnement.

Relisons donc avec une pieuse attention ce que notre divin Sauveur a daigné nous en dire par lui-même dans l'Evangile de saint Jean. Il s'adressait à la foule sur les bords du lac de Génésareth, après le miracle de la multiplication des pains et des poissons, et disait : « Je suis le pain de vie. Vos pères ont mangé la manne dans le désert, et ils sont morts. Voici le pain qui est descendu du ciel, afin que celui qui en mange ne meure point. Je suis le pain vivant, qui suis descendu du ciel. Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement : et le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde. » [1] En présence de cet enseignement, les Juifs se récrièrent, et « disputaient les uns contre les autres, en disant : Comment celui-ci peut-il nous donner sa chair à manger ? Jésus leur dit: En vérité, en vérité, je vous le dis: Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous. Celui qui mange ma chair et boit mon sang, a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour. Car ma chair est véritablement une nourriture, et mon sang est véritablement un breuvage. » [2]

1 S. JEAN, VI. 48-52.
2 Ibid. VI. 53-56.

Or, les interprètes orthodoxes n'ont qu'une voix pour affirmer que, dans ce passage, Notre-Seigneur Jésus-Christ parle de la sainte Eucharistie ; et il serait plus que superflu de nous attarder à prouver qu'il en est bien ainsi. La remarque sur laquelle nous voulons particulièrement insister, c'est la manière dont notre divin Sauveur déclare que la vie est l'effet, le fruit que ce pain céleste produit en ceux qui le reçoivent. Il ne s'arrête pas à une seule et unique affirmation, qui aurait été plus que suffisante pour la conviction de tous, dès lors qu'elle tombait de ses lèvres divines ; non, c'est plus de dix fois qu'il veut y revenir dans le même entretien, tant il veut que cet enseignement pénètre profondément dans nos cœurs. Il le confirme encore, quand il ajoute ce raisonnement : « Comme mon Père qui m'a envoyé est vivant, et que je vis par mon Père ; de même celui qui me mange vivra aussi par moi. »[1] Et quelques instants auparavant, il avait donné la raison qui montre que sa chair est vivante et vivifiante, parce qu'elle est la chair du Fils éternel de Dieu : « Car, avait-il dit, comme mon Père a la vie en lui-même, il a aussi donné au Fils d'avoir la vie en lui-même. »[2] Par conséquent, dès lors que cette chair devient par l'Incarnation la chair du Fils de Dieu, elle est par cette raison même la chair de vie. Elle est donc vivante ; elle donne donc la vie à tous ceux qui la reçoivent comme l'aliment céleste, qui leur est offert pour leur nourriture spirituelle.

2. Mgr ULLATHORNE SUR CE TEXTE DE SAINT JEAN.

2. Monseigneur Ullathorne, commentant le texte de saint Jean qu'on vient de lire, nous demande d'en bien constater

1 S. Jean, vi. 58.
2 Ibid. v. 26.

le résultat. Il ne pouvait y avoir, et il n'y avait aucun doute sur le sens des paroles divines. La difficulté n'était que de croire une chose si nouvelle et si étrange. « Plusieurs donc de ses disciples l'ayant entendu, dirent : Ce discours est dur, et qui peut l'écouter ? Mais Jésus connaissant en lui-même que ses disciples murmuraient sur ce sujet, leur dit : Cela vous scandalise-t-il ? Et si vous voyiez le Fils de l'homme monter où il était auparavant ? C'est l'esprit qui vivifie ; la chair ne sert de rien. Les paroles que je vous ai dites, sont esprit et vie. Mais il y en a quelques-uns d'entre vous qui ne croient pas. » [1]

« Ils se figuraient qu'ils devraient manger son Corps après sa mort, comme une nourriture ordinaire ; tandis que le Sauveur leur parlait de son Corps vivant et source de vie. C'est pourquoi il rappelle encore leur attention sur ce point : « Que serait-ce, dit-il, si vous me voyiez monter au ciel où j'étais auparavant ? » Il leur explique alors que la chair n'est rien sans l'esprit de vie, et que leur manière toute charnelle de comprendre les choses, ne les aidera pas à accepter ses paroles sans la foi. Or, remarquez le résultat final : « Dès lors, plusieurs de ses disciples se retirèrent de sa suite ; et ils n'allaient plus vers lui. » Ils s'en allèrent, parce qu'ils ne pouvaient pas croire qu'ils devaient manger sa chair et boire son sang. « Sur quoi Jésus dit aux douze : Et vous, ne voulez-vous point aussi me quitter ? Simon Pierre lui répondit : A qui irions-nous, Seigneur ? Vous avez les paroles de la vie éternelle : et nous avons cru, et nous avons connu que vous êtes le Christ, le Fils de Dieu. » [2] Les apôtres ne saisissaient pas mieux comment tout cela pouvait être que

1 S. Jean, vi. 61-65.
2 Ibid. vi. 67, 70.

ne l'avait compris la foule ; mais ils crurent qu'il accomplirait ce qu'il avait dit, parce qu'il était le Fils de Dieu..... A la dernière Cène, leurs yeux furent subitement ouverts, et ils surent comment ils devaient avoir part au Corps et au Sang de leur Maître. »

Le savant auteur conclut en nous rappelant que « le Christ est la source de notre humanité nouvelle et régénérée,comme Adam était la source de la vieille humanité ; et que de Jésus-Christ, comme de la tête, la vie se répand dans les membres. Aussi vite donc, que le vieil Adam est régénéré, après s'être multiplié dans le corps du mal, aussi vite le nouvel Adam multiplie la communication du corps de la grâce et de la vie, afin que nous puissions entrer dans sa vie par la présence sacramentelle de son Corps, et que nous puissions participer au principe vital de la résurrection d'entre les morts, et vivre par le Christ comme il vit, lui, par le Père. »[1]

3. LES SYMBOLES DU PAIN ET DU VIN REPRÉSENTENT LE CHRIST COMME LA VRAIE VIE DE L'HOMME.

3. Le Catéchisme du Concile de Trente, traitant des grandes et augustes choses que signifient les symboles du pain et du vin, représente en ces termes Jésus-Christ comme la véritable vie de l'homme: « Tout d'abord, dit-il, ces éléments nous font considérer Jésus-Christ comme étant la véritable vie de l'homme, suivant les paroles de Notre-Seigneur lui-même: Ma chair est vraiment une nourriture, et

1 *Les Prérogatives de l'Homme*, Lect. XIII, p. 368 et 370.

mon sang est vraiment un breuvage.[1] Dès lors que le Corps du Christ Sauveur procure l'aliment pour la vie éternelle, à ceux qui reçoivent ce sacrement avec de pures et saintes dispositions ; c'est avec raison que la matière qui le constitue, se trouve être principalement une de ces choses qui entretiennent la vie d'ici-bas. Le but de ce choix est de faire aisément comprendre aux fidèles que le cœur et l'âme sont rassasiés par la communion du Corps sacré et du précieux Sang de Jésus-Christ. Ces éléments servent aussi, en quelque sorte, à suggérer aux hommes la vérité de la Présence réelle du Corps et du Sang de notre Sauveur dans le sacrement. Si nous faisons attention, comme la chose est facile, que le pain et le vin sont tous les jours changés par la puissance de la nature, en chair et en sang humains, il nous sera beaucoup plus facile, par voie d'analogie, de parvenir à croire que la substance du pain et du vin est changée, par la bénédiction céleste, en la chair réelle et au vrai sang de Jésus-Christ. Cet admirable changement de la matière contribue également à voiler d'une ombre ce qui se passe dans l'âme. Car, quoiqu'un changement du pain et du vin ne paraisse au dehors, il n'en est pas moins vrai que la substance du pain et du vin est réellement changée en la substance de la chair et du sang du Sauveur : pareillement aussi, quoique rien ne paraisse changé en nous, il est cependant vrai que nous sommes renouvelés intérieurement pour la vie, lorsque nous recevons la véritable vie dans le sacrement de l'Eucharistie. »[2]

1 S. JEAN, VI. 56.

2 Cat. Conc. Trid., P. II, ch. IV. Q. 18.

4. L'EUCHARISTIE AUGMENTE LA GRACE SANCTIFIANTE DANS L'AME. ELLE EST UN SACREMENT DES VIVANTS.

4. Pour donner à l'exposé de cet enseignement toute la précision théologique, il est nécessaire d'expliquer la grâce que la réception de ce sacrement procure à l'âme. L'effet de la sainte Eucharistie est d'augmenter la grâce sanctifiante. Suivant le texte que nous avons lu dans l'Evangile de saint Jean, l'Eucharistie a été instituée comme aliment et breuvage spirituel. Boire et manger ne sont point des fonctions qui appartiennent aux morts: donc, ceux qui reçoivent ce sacrement doivent déjà avoir la vie spirituelle dans leur âme, en d'autres termes, il faut qu'ils soient en état de grâce.

« Chose bien connue, la vie de l'âme consiste dans la grâce sanctifiante, qui nous rend participants de la nature divine, et nous fait commencer à vivre de la vie de Dieu dans l'ordre surnaturel. Or, d'après l'enseignement de la héologie, c'est par les sacrements de baptême et de pénience que cette grâce est pour la première fois conférée à eux qui en sont privés. Les autres sacrements, présupposant existence de cette grâce dans ceux qui les reçoivent, ajoutent n accroissement à ce précieux trésor. Mais en aucun autre acrement cet accroissement n'est si grand que dans la sainte ucharistie; car, en elle, le Christ lui-même vient en peronne nous communiquer la grâce. Dès lors, il est convenable u'il la donne en plus grande abondance, et, pour ainsi dire, pleines mains, pareil à un monarque qui fait l'aumône à ne personne pauvre. Nécessairement, il est plus généreux plus libéral que quand il confie la distribution de ses larsses aux mains de ses serviteurs. D'où je conclus que le

sacrement de l'Autel, non seulement fortifie la vie de l'âme, mais l'accroît et l'augmente au-delà de toute mesure, en proportion avec la grâce, qui est nouvellement conférée à l'âme dans chacune des communions successives que nous faisons.» [1]

Que l'Eucharistie ait été instituée pour conférer la seconde grâce, et que la grâce sanctifiante soit nécessaire à celui qui reçoit ce sacrement, ce sont des points de doctrine clairement enseignées et définies par le Concile de Trente : « Plus un chrétien se fera une haute idée de la sainteté et de la divinité de ce céleste sacrement, plus il apportera de soins et d'attention à ne s'en approcher qu'avec le plus profond respect et la plus grande pureté, se rappelant particulièrement l'avis redoutable que nous lisons dans saint Paul: « Celui qui mange et boit indignement, mange et boit sa propre condamnation. » C'est pourquoi celui qui veut communier, devra se rappeler le conseil de l'apôtre : « Que l'homme s'éprouve lui-même. » Or, l'usage universellement admis dans l'Eglise, veut que l'épreuve nécessaire consiste en ce que nul, ayant conscience d'être en état de péché mortel, de quelque repentir qu'il se croie pénétré, ne prétende approcher de la sainte Eucharistie sans avoir satisfait, au préalable au devoir de la confession sacramentelle. » [2]

Il est certain que le précepte de se confesser avant de se présenter pour recevoir la sainte Communion n'a pas été formulé pour la première fois par le Concile de Trente, puisqu'il n'en parle que comme d'un usage établi dans l'Eglise. Bien que les théologiens ne s'accordent pas pour dire si c'est là un précepte divin, ou seulement ecclésiastique

1 SCARAMELLI, *Directorium Asceticum :* La Sainte Communion, ch. II.
2 Cons. Trid. Sess. XIII, ch. VII.

le savant Suarez considère comme plus probable que Jésus-Christ lui-même a voulu qu'il en soit ainsi. La raison qu'il en donne, c'est que cet usage a toujours été observé dans l'Eglise, et nous ne connaissons rien de nature à indiquer quand et par qui ce précepte aurait été imposé.

De tout cela, il ressort avec la plus grande évidence que l'Eucharistie n'est pas un sacrement des morts, mais des vivants, et dans quel sens il faut entendre qu'il donne la vie, c'est-à-dire, en augmentant la grâce déjà existante dans l'âme.

5. LA GRACE SACRAMENTELLE DE L'EUCHARISTIE CONSIDÉRÉE DANS SES FRUITS.

5. C'est ce qui apparaîtra encore plus clairement quand nous aurons étudié la grâce *sacramentelle* toute spéciale de la sainte Eucharistie. Dès lors que ce sacrement a été institué pour être l'aliment et le breuvage spirituels de nos âmes, il doit produire en nous les fruits d'une vie spirituelle parfaite. Saint Thomas compare ces effets à ceux que notre nourriture de chaque jour produit dans le corps. « Ce sacrement, dit-il, nous est donné sous forme d'aliment et de boisson, puisqu'il produit dans l'âme les mêmes effets que le boire et le manger produisent dans le corps. De même que la nourriture quotidienne soutient et augmente la vie du corps, lui communique l'entrain et la gaieté, et répare les désastres que l'organisme aurait à souffrir de tout ce qui lui est contraire ; ainsi, de son côté, l'Eucharistie opère ces mêmes heureux résultats dans la vie spirituelle de l'âme. » D'où l'on voit, suivant le Docteur Angélique et l'enseignement commun des auteurs ascétiques, que la sainte Eucharistie produit en nous ces quatre salutaires effets : Elle soutient la vie de l'âme et

l'empêche de défaillir ; elle la fortifie contre tout ce qui pourrait lui être nuisible et tendre à sa destruction ; elle lui apporte développement et croissance ; elle lui procure une réelle satisfaction. En raison de ces quatre effets, on peut dire qu'elle est la vie de l'âme. Chacun de ces fruits demande un instant d'attention :

(1) Elle est le soutien de la vie spirituelle de l'âme.

(1) Elle est le soutien de la vie spirituelle. Ce point a fait l'objet de l'une des définitions du Concile de Trente. Notre divin Sauveur a voulu, déclare-t-il, que nous participions à ce sacrement comme à un aliment qui nourrit notre âme, et nous fortifie pour nous mettre à même de vivre de la vie de celui qui a dit : « Celui qui me mange vivra en moi. » De même que la nourriture matérielle rétablit et soutient les forces épuisées du corps ; ainsi l'adorable Eucharistie efface les péchés véniels, qui diminuent la ferveur de la vie surnaturelle ; elle est par là l'antidote qui nous affranchit des fautes de chaque jour, et nous préserve du péché mortel. [1] Cet effet se produit par l'accroissement de la ferveur de la charité dans l'âme, fruit de la réception du sacrement.

Le Catéchisme du saint Concile, parlant de la rémission des péchés véniels par la sainte Eucharistie, s'exprime ainsi : « Que l'Eucharistie produise la rémission et le pardon des fautes légères, qu'on appelle communément péchés véniels, on ne saurait en douter. Car, quelles que soient les pertes que l'âme a subies dans les emportements de la passion, et en se laissant entraîner à de légères offenses ; l'Eucharistie répare tout, en effaçant ces mêmes fautes, de la même manière

1 Conc. Trid. Sess. XIII. C. 2.

pour revenir à l'exemple déjà cité), que la nourriture natérielle rétablit peu à peu nos forces physiques, et répare es pertes et les diminutions journalières, causées par les énergies de la chaleur vitale qui est en nous. C'est donc bien excellemment que saint Ambroise a dit de ce sacrement livin :« Ce pain quotidien se prend comme un remède contre es infirmités de chaque jour. » Tout cela doit s'entendre de ces péchés qui n'ont pas produit dans l'âme des sensations trop profondes. » [1]

Les peines temporelles dues au péché, qui ne sont pas un obstacle à la perfection de la charité, ne sont pas remises par l'Eucharistie *ex opere operato ;* — en d'autres termes, par elle-même et par son efficacité sacramentelle, l'Eucharistie n'efface pas ces peines, parce qu'elle n'a pas été instituée dans le but de satisfaire pour le péché, mais en vue de nous unir à Jésus-Christ. Toutefois, parce qu'elle augmente la charité dans l'âme ; et aussi, parce que la ferveur de la charité remet, non seulement la coulpe du péché mais encore la peine qui lui est due, il arrive souvent qu'une bonne communion, par une sorte de concomitance avec son principal effet, produit la rémission du châtiment temporel ; non, il est vrai, la remise de la peine totale, mais d'une partie, qui est proportionnée au degré de notre dévotion et de notre ferveur.

) Elle préserve l'âme de tout ce qui lui est nuisible.

(2) Le second fruit de la puissance vitale de ce sacrement, est de préserver l'âme de tout ce qui peut lui nuire. Eucharistie fortifie l'âme contre les tentations ; elle produit

Cat. Conc. Trid. P. II. ch. IV. Q. 50.

cet effet en elle, aussi bien par la charité intérieure qu'elle lui communique, que par les grâces et l'assistance qu'elle lui procure au moment du danger. En outre, la présence des démons est mise en fuite par celui dont la venue a eu pour but de détruire leur puissance sur les âmes. Ecoutons comment parle sur ce point le Catéchisme du Concile de Trente : « Dans les saints mystères, dit-il, il y a une telle efficacité qu'ils nous conservent purs et à l'abri des blessures du péché, nous prémunissent contre les assauts des tentations et garantissent l'âme, pour ainsi dire, par un céleste antidote, contre les approches et les atteintes si faciles d'un mal infectieux et mortel. Voilà pourquoi, comme l'atteste saint Cyprien, lorsque les fidèles étaient jadis traînés en foules nombreuses par les tyrans aux tourments et à la mort, parce qu'ils confessaient le nom de Jésus-Christ, c'était un ancien usage dans l'Eglise catholique, de leur donner, par la main de l'évêque, le sacrement du Corps et du sang de Notre-Seigneur ; de crainte que, vaincus peut-être par la cruauté de leurs souffrances, ils ne succombassent à l'heure du dernier combat. Ce sacrement réprime aussi et tempère les convoitises de la chair ; car, tandis qu'il allume dans les âmes les flammes les plus ardentes de la charité, il y éteint nécessairement les feux si redoutables de la concupiscence. » [1]

(3) Elle augmente en nous la vie spirituelle.

(3) Le troisième résultat final de cette céleste nourriture c'est d'accroître et perfectionner en nous la vie spirituelle J'ai déjà, dans ce chapitre même, parlé de cet heureux effet, e je ne veux plus ajouter à ce que j'en ai dit que les parole

1 Cat. Conc. Trid. P. II. ch. IV. Q. 51.

du Catéchisme du Concile de Trente. Il parle du rafraîchissement et du perfectionnement que cette nourriture spirituelle apporte à l'âme : « Puis, ajoute-t-il, de même que les aliments naturels procurent au corps, non seulement les forces qui le soutiennent, mais encore un principe de croissance ; et que le sens du goût puise dans ces aliments une satisfaction et un agrément qui se renouvellent chaque jour ; ainsi, également, la sainte Eucharistie apporte à l'âme non seulement des forces pour la soutenir, mais lui communique encore une nouvelle vigueur. Elle fait naître dans l'esprit des attraits plus prononcés pour les choses célestes ; de sorte qu'il devient absolument juste et vrai de dire que ce sacrement communique la grâce ; et qu'on peut avec raison le comparer à la manne, « qui avait la saveur de tous les aliments. »[1]

Après avoir médité sur ce sacrement, Scaramelli s'écrie : « Grâces soient rendues à Dieu, qui nous a donné ce pain descendu du ciel, au contact duquel notre âme distraite peut se ressaisir, notre ferveur attiédie se réchauffer, la flamme de notre charité prendre un nouvel essor, pour nous permettre d'imprimer une vigueur toute fraîche à notre marche dans les sentiers de la perfection chrétienne ! »

(4) Elle remplit l'âme de joie et de délices.

(4) Le quatrième fruit de l'aliment céleste, considéré comme la vie de l'âme, est de remplir celle-ci de joie et de délice. On l'appelle un *festin*, auquel l'âme s'enivre des joies spirituelles ; et, par lequel, « oubliant les choses qui sont derrière nous, nous nous efforçons d'atteindre celles qui

1 Cat. Conc, Trid. P. II. ch. IV. Q. 49. Sag. XVI. 20.

sont devant, » et grâce auquel, selon l'expression de saint Cyprien, « nous perdons le sentiment des jouissances terrestres, méprisons les richesses de celui qui est revêtu de pourpre, pour ne nous attacher qu'à la croix. »

Il nous sera facile d'étudier ces fruits salutaires de la sainte Eucharistie dans les écrits d'un grand nombre de saints; et, particulièrement dans ce qui nous est dit de sainte Thérèse, et dans ce qu'elle nous raconte elle-même. Benoit XIV, se reportant aux actes de la canonisation de cette grande sainte, nous donne le témoignage authentique de la vertu de religion qui la distinguait.

« Enfin, dit le savant pontife, nous avons été amené à cette conclusion par la merveilleuse croissance de la grâce dans l'âme de cette admirable vierge. Elle devait ces progrès à sa dévotion toujours de plus en plus grande envers Jésus-Christ, dévotion qui avait sa source dans la sainte communion que notre sainte faisait chaque jour. Sur l'avis des hommes les plus expérimentés, et selon la permission de ses confesseurs eux-mêmes, elle resta fidèle à cette pratique, pendant près de vingt-trois ans, comme en font foi les dépositions de nombreux témoins. Admirablement fortifiée par cette nourriture dans le culte et la foi de Jésus-Christ présent dans cet adorable sacrement, elle faisait les progrès les plus considérables. C'est au point qu'elle en était venue, par les ardeurs si vives de sa foi, à recevoir, pendant plusieurs années, la sainte hostie, absolument comme si elle avait vu Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même avec les propres yeux de son corps. De quels charmes n'était pas pour le divin Sauveur cette dévotion de sainte Thérèse! Nous le voyons bien clairement dans ce fait, que, souvent, après la communion, son visage s'illuminait d'un incomparable éclat, et qu'elle tombait en

extase. Les souffrances du corps qu'elle endurait se trouvaient elles aussi, soulagées par les consolations dont elle jouissait intérieurement. Dès le jour où elle commença à s'approcher fréquemment de la table sainte, cessèrent les vomissements auxquels elle était sujette tous les matins, et qui l'avaient, jusque-là, plusieurs fois empêchée de recevoir la communion. »[1]

« Il faut toutefois remarquer, en empruntant les paroles de Scaramelli, que la sainte communion n'affecte pas toujours invariablement l'âme, et encore moins le corps, d'une manière sensible. Néanmoins, elle ne manque jamais de laisser, chez les personnes pieuses, un sentiment de rafraîchissement spirituel, c'est-à-dire, une certaine paix, une lumière calme et sereine, une inclination au bien, une propension plus accentuée à la pratique de la vertu ; — toutes choses autrement plus avantageuses, et beaucoup plus désirables pour ceux qui ont un sérieux souci du perfectionnement de leur âme. »

6. LA SAINTE EUCHARISTIE, LA VIE DE L'ÉGLISE.

6. Le Père Faber, lorsqu'il envisage l'Eucharistie comme étant la vie de l'Eglise, s'exprime ainsi à propos de la sainte Communion: « C'est avec raison que les théologiens affirment que la plus grande action du culte, qu'une créature de la terre puisse faire à la gloire de son Créateur, est de le recevoir comme sa nourriture dans ce redoutable mystère. Lorsque, par conséquent, nous réfléchirons que la Communion est pour le monde spirituel tout entier, au milieu des hommes ce que la nourriture est pour le monde naturel, nous comprendrons de quelle manière, à toutes les heures du jour et

1 *Vertu Héroïque*, ch. VII.

de la nuit, elle agit avec une force divine, dans de saintes et innombrables manifestations, sur le genre humain tout entier. Si nous nous mettons à étudier la longue vie d'un saint, dans tous ses détails, nous sommes presque effrayés de voir tout ce qu'il lui a fallu faire pour ajouter le dernier sceau à sa sainteté. Quels abîmes de tentation il a dû affronter! quelles difficultés sans nombre! quels douloureux abandons! quels pénibles travaux! quelles mortifications effrayantes! pendant combien d'années! et quelles épreuves de toutes sortes! On dirait qu'aucune ne devait lui être épargnée, s'il voulait parvenir à être un saint tel que nous l'admirons. Et cependant, une seule Communion contient, par elle-même, assez de grâces pour faire de nous tout autant de saints, si notre ferveur était capable de nous faire puiser assez profondément à ces sources inépuisables. La miséricorde de Dieu, qui nous a tirés du néant, et nous a doués d'une volonté libre, a voulu par là nous exposer aux risques d'être éternellement perdus; — et la possibilité de voir Dieu un jour tel qu'il est, fait que l'homme de bien court ces risques avec joie. — Ces risques impliquent aussi une longue persévérance dans les soucis, dans les peines, dans les malheurs, dans le travail, dans les mécontentements et les déboires. Cependant, nous pouvons considérer comme un privilège sans prix, comme un sort digne de Dieu, qu'il nous ait été permis de courir ces risques, pour avoir peut-être la chance de recevoir une seule fois la sainte Communion. S'il nous était donné de réunir en une seule toutes les actions humaines, qui ont jamais été accomplies en ce monde; de grouper autour de cette action unique, ce que toutes ont jamais pu présenter de noblesse, de générosité, d'héroïsme, d'affabilité et d'amour; et si nous mettions ce trésor à côté de l'acte posé par l'homme qui va recevoir la Communion, ce trésor semblerait moins que rien; il ne

serait que l'ombre d'une ombre. L'éclat de cet acte est plus brillant que toutes les gloires; il est d'une profondeur qui défie toutes les sciences; il est d'une splendeur si royale, qu'il surpasse toutes les magnificences. Mais que sont tous ces moyens auxquels nous avons recours, pour essayer de faire sentir la dignité et le prix d'une Communion, s'ils ne sont pas quelque chose de comparable aux feuilles des forêts et aux grains de sable des bords de l'océan, que nous parlons de compter, lorsque nous cherchons à faire comprendre à un enfant ce que c'est que l'éternité, laquelle, somme toute, nous ne comprenons pas mieux que lui? »[1]

1 *Le Saint Sacrement*, L. IV, sec. 7, p. 552.





CHAPITRE XIII

Les Effets de la sainte Eucharistie : l'Union toute particulière avec Jésus-Christ.

Un autre effet de la divine Eucharistie, c'est la mystérieuse union qu'elle établit entre l'homme et Dieu. Cette union peut se considérer et du côté de l'âme, et du côté du corps.

I. UNION SPÉCIALE DE L'AME AVEC JÉSUS-CHRIST OPÉRÉE PAR L'EUCHARISTIE.

1. Le sacrement de l'Eucharistie établit une union toute spéciale entre l'âme et Jésus-Christ. C'est notre Sauveur lui-même qui nous apprend la réalité de ce fruit du sacrement, dans ce même chapitre de l'Evangile de saint Jean, où nous l'avons vu se représenter lui-même comme notre vie. Il y dit, en effet: « Celui qui mange ma chair et

boit mon sang, demeure en moi, et je demeure en lui. »[1] Or, c'est le propre de ce sacrement que, par lui, l'Auteur de la vie s'unisse à nous comme un aliment pour apporter à nos âmes la nourriture et le rafraîchissement. L'union physique a lieu au moment même de la réception du sacrement. L'effet est l'union intime avec Jésus-Christ par la charité ; union qui doit trouver son perfectionnement plus tard dans l'union béatifique : de sorte que la sainte Eucharistie est le principe et le gage de la vie éternelle. Nous voyons là ce qui distingue la grâce sacramentelle de l'Eucharistie des grâces particulières aux autres sacrements : ici, c'est l'union avec Jésus-Christ qui est, par elle-même et directement, le but de ce sacrement. Les autres sacrements n'ont pas pour fin première et directe de nourrir la charité en vue de l'amener à une plus grande perfection et à une union plus intime avec Jésus-Christ. Ils sont ordonnés à des effets tout particuliers, en raison desquels ils confèrent un secours spécial et une certaine augmentation de la grâce. Mais le sacrement de l'autel est avant tout ordonné au perfectionnement de notre union avec le divin Sauveur et avec son corps mystique. Pour cette raison, il est évident que ce sacrement surpasse tous les autres en excellence, non seulement parce qu'il contient Jésus-Christ lui-même ; mais aussi à cause de son objet et de sa fin, qui est la perfection complétée dans la charité.

Monseigneur Ullathorne parle de la sainte Eucharistie comme du principe de l'union entre les hommes et Dieu. A propos de quoi il s'exprime ainsi : « Le sacrifice et le sacrement Eucharistique, la plus sublime communication entre

1 S. Jean, vi. 57.

le ciel et la terre, le plus précieux des dons que Dieu a faits à l'homme, est le prolongement à travers les temps de l'Incarnation divine. Ce qui commence au sacrement de la régénération, se complète dans l'adorable sacrement de l'Eucharistie. Le premier de ces sacrements noue l'union de l'enfant d'Adam au corps mystique du Christ ; le second, perfectionne cette union avec le Sauveur par la participation à son Corps même et à son Sang, qui sont remplis d'esprit et de vie. Par cet accès, qui lui est permis, à la source de toute grâce et de toute vérité, l'homme reçoit plus qu'il n'a perdu en s'approchant de l'antique arbre de vie. »[1]

2. UNION DES COMMUNIANTS AVEC JÉSUS-CHRIST DANS CE SACREMENT.

2. Qu'entend-on par l'union de ceux qui communient avec Notre-Seigneur Jésus-Christ dans le Sacrement? Les pécheurs, sans doute, peuvent recevoir la sainte Hostie ; mais cette réception ne produit pas en eux l'union avec Jésus-Christ dans le sens spirituel. Ils reçoivent le Sacrement, il est vrai, mais ils le reçoivent sans fruit ; absolument comme une créature privée de raison pourrait le recevoir, par hasard, mais non d'une manière sacramentelle et en tant que sacrement. L'effet du sacrement, dans les pécheurs, est pire aussi qu'il ne le serait pour une créature privée de raison. Les pécheurs, en effet, savent qu'il y a là un sacrement ; ils savent qu'ils le profanent, et c'est pourquoi il est écrit qu'ils le reçoivent pour leur propre condamnation.

Quand, par conséquent, nous parlons de l'union que la sainte Eucharistie établit avec Notre-Seigneur Jésus-Christ

1 *Les Prérogatives de l'Homme,* L. XIII, p. 366.

nous voulons parler de cette union qu'établit une bonne et digne communion ; de cette union avec Jésus-Christ qui est communiquée aux âmes qui le reçoivent sacramentellement et spirituellement, c'est-à-dire en état de grâce. Au moment de la réception du sacrement, et aussi longtemps que subsistent les saintes espèces ou accidents, le Sauveur est substantiellement présent, avec son Corps et son Sang, son Ame et sa Divinité, dans le corps et dans l'âme de celui qui communie, le pénétrant des plus vifs sentiments d'amour et de ferveur. C'est en quoi consiste l'union de Jésus-Christ avec les hommes. De l'enseignement catholique sur cet adorable mystère, nous devons conclure que, au moment où le communiant reçoit le Corps et le Sang de Jésus-Christ, le divin Sauveur se communique tout entier, réellement et en vérité, à celui qui communie ; qu'il demeure en lui, substantiellement et physiquement, pour être son aliment et sa nourriture, jusqu'à ce que les espèces saintes aient subi un changement, suivant l'opération des fonctions naturelles de l'organisme humain. Comme l'objet ou la fin de ce sacrement est d'unir notre Sauveur à ses enfants et à ses amis, dès lors que celui qui le reçoit a les dispositions nécessaires, il en résulte une union entre lui et le Christ, l'union la plus étroite, la plus intime qu'il soit possible de concevoir sur la terre ; — union plus grande que toute union purement spirituelle ou morale ; plus grande que toute autre union sacramentelle.

Le pieux et savant Suarez explique ainsi cette union : « Lorsque Jésus-Christ est reçu avec des dispositions convenables, il s'unit réellement à celui qui communie ; car il est véritablement et rigoureusement en lui, et, en quelque sorte, s'identifie avec lui d'une manière corporelle. D'où il résulte,

que Jésus-Christ étant présent, par sa puissance sacramentelle, en celui qui le reçoit, il l'incite et le presse à aimer de toutes ses forces ce Dieu qui est corporellement et substantiellement présent en lui. C'est ce que prouvent bien les paroles connues : « Ma chair est vraiment une nourriture, et mon sang est vraiment un breuvage. Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang demeure en moi, et je demeure en lui. »[1]

On peut dire que la très sainte Eucharistie établit, entre les hommes et Dieu, l'union la plus parfaite, après celle qui eut lieu dans le mystère de l'Incarnation. Le baptême et la grâce sanctifiante nous unissent à notre divin Sauveur moralement, parce qu'ils font de nous les membres vivants du corps mystique dont Jésus-Christ est la tête. « Il est le cep de vigne, et nous sommes les branches. » Après ces paroles, il ajoutait : « Celui qui demeure en moi, et en qui je demeure, porte des fruits abondants. »[2] Mais, par l'Eucharistie, il s'unit à nous corps à corps, cœur à cœur ; à notre âme et à notre corps, par son humanité et par sa divinité, tout entier, et cela, d'une manière réelle et physique.

3. L'EUCHARISTIE, CONTINUATION ET EXTENSION DE L'INCARNATION.

3. J'ai dit que l'Incarnation était l'union la plus parfaite entre Dieu et l'homme ; et que, d'après l'enseignement et l'autorité des saints Pères, on pouvait affirmer que l'adorable Eucharistie était une continuation et une extension de l'Incarnation du Verbe. Ce serait une absurdité et une criante hérésie, en même temps qu'une impiété, que de supposer

1 S. Jean vi. 56, 57.
2 Ibid. xv. 5.

que notre union avec Jésus-Christ dans l'Eucharistie, si admirable soit-elle à tous les points de vue, est égale à celle que l'Incarnation établit entre le Verbe et la nature humaine en notre divin Sauveur. Entre ces deux unions, la distance reste infinie ; et il y a surtout cette différence essentielle qu'il faut bien noter : entre Jésus-Christ et celui qui communie, les personnes sont différentes après, aussi bien qu'avant l'union ou la réception du sacrement ; tandis que dans l'Incarnation, les deux natures distinctes, la nature divine et la nature humaine, sont unies dans la même et unique Personne du Verbe. Dans le premier cas, s'opère une union *accidentelle;* dans le second, c'est une union *personnelle.* Le Verbe unit la nature humaine à sa propre Personnalité, de telle sorte que le résultat de cette union est qu'il n'y a, dans Jésus-Christ, qu'une seule et même Personne, à savoir, la Personne du Fils de Dieu. Il n'en est pas moins vrai qu'il y a une remarquable ressemblance entre ces deux unions, tant au point de vue de la *Personne* à laquelle elles appartiennent, je veux dire le Verbe de Dieu, la cause déterminante de l'une et de l'autre, c'est-à-dire, l'immense charité de Dieu, et sa volonté de nous sanctifier et de nous sauver ; qu'au point de vue des termes des deux unions, qui sont Dieu et l'homme. La cause déterminante de ce moyen d'union, la charité infinie de Dieu, nous est révélée par les paroles de saint Jean. Il parle de notre Sauveur immédiatement avant l'institution de la sainte Eucharistie : « Le soir, avant la fête de Pâques, Jésus sachant que son heure était venue de passer de ce monde à son Père ; comme il avait aimé les siens qui étaient dans le monde, il les aima jusqu'à la fin. »[1]

1 S. JEAN XIII. 1.

Dans le sens où nous venons de l'expliquer, on peut donc appeler la sainte Communion une seconde Incarnation, une Incarnation indéfiniment renouvelée de Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même dans chaque chrétien qui reçoit l'Eucharistie. Dans la première Incarnation, le Verbe de Dieu, en se faisant homme, s'unit lui-même à notre humanité en général, en prenant la nature humaine. Dans la seconde Incarnation, l'Homme-Dieu, le Verbe Incarné, s'unit lui-même, non pas, certes, hypostatiquement, mais néanmoins, d'une manière très réelle et très intime, et, en particulier, avec chaque personne qui reçoit dans sa poitrine son corps sacré. Par le fait même, il prend possession de cette personne, entièrement, possession de son corps et de son âme. Il est vrai que l'expression de saint Jean : *Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous,* » se rapporte littéralement, dans son sens propre et primordial, à l'Incarnation du Verbe; cependant, de nombreux interprètes pensent aussi que les mots : « *Et il a habité parmi nous.* » [1] peuvent se prendre. d'après l'intention de l'apôtre bien-aimé, pour signifier l'unior sacramentelle de notre Sauveur avec les hommes, pris individuellement, lorsqu'il vient en eux et en prend possessioı par l'adorable sacrement de son amour.

Il y a là une union, non pas simplement morale et mysti que, mais une union réelle, véritable et physique, puisqu notre corps est réel et physique, et que celui du Christ, a moins sous les saintes espèces, n'est pas moins réel et ph sique. N'est-ce pas ce que saint Paul a voulu exprimer dar ces paroles ? « N'est-il pas vrai que le calice de bénédictic que nous bénissons est la communion du sang du Christ?

1 S. JEAN, I, 14.

que le pain que nous rompons est la communion du corps du Seigneur? Car nous ne sommes tous ensemble qu'un seul pain et un seul corps, nous tous qui participons à un même pain. »[1]

4. L'UNION PHYSIQUE ET PASSAGÈRE.

4, L'avènement de Jésus-Christ en nous, son union avec nous, sont des vérités bien propres à nous procurer force et consolation, à faire déborder notre âme de joie; mais nous trouvons aussi, dans ces saints mystères, des sujets de tristesse et de regret, à la pensée que nous allons perdre notre doux Sauveur et qu'il va s'éloigner de nous. Nous ne pouvons pas croire, ni affirmer que la Communion nous donne la possession permanente du Corps et du Sang de Jésus-Christ. Leur présence en nous dépend, en quelque sorte, comme nous l'avons dit, du sort des espèces sacramentelles. Dès qu'elles ont changé, ou qu'elles ont perdu leurs propriétés naturelles, le Corps et le Sang de Notre-Seigneur ne demeurent plus réellement présents en nous. Se figurer le Corps et le Sang du Sauveur présents, sous une forme quelconque, dans le Corps de ceux qui communient, aussi longtemps que la grâce et la charité subsistent dans leur âme, c'est se laisser aller à une imagination aussi fausse que peu autorisée; une telle notion doit être absolument écartée. Dès lors que je suis baptisée, il est vrai, je conserve le droit de recevoir ce sacrement, et plusieurs fois dans le cours de mon existence, si je suis en état de grâce; c'est là mon honneur le plus grand et ma plus précieuse gloire; mais je ne peux pas me flatter du privilège d'être constamment le sanctuaire et le tabernacle du très Saint-Sacrement.

2 I Cor. x, 16, 17.

5. L'AME DU CHRIST NE RESTE PAS SANS LE CORPS.

5. Je pourrais encore moins admettre, comme quelques-uns avec plus de piété que de science l'ont jadis imaginé, que, n'ayant plus le corps, je conserve en moi l'âme de Jésus-Christ, si, du moins, je l'ai mérité par l'intensité de ma ferveur. Ce serait oublier que l'âme n'est dans le sacrement que par *concomitance.* Jésus-Christ n'a pas dit, et le prêtre à l'autel ne répète pas en son nom : Ceci est mon âme. Il dit : Ceci est mon corps ; et, parce que le corps du Christ est vivant d'une vie immortelle, l'âme suit en quelque sorte le corps, dont elle est maintenant inséparable. Or, si l'âme n'est dans l'Eucharistie qu'à raison de son union avec le corps ; il est manifeste qu'elle n'y restera pas sans lui. Il suivrait d'ailleurs une conséquence que le bon sens et la philosophie réprouvent : c'est que cette âme, inséparable d'un corps immortel, en serait en même temps séparée, puisqu'elle demeurerait là où lui-même a cessé d'être.

Pour être dans le vrai, représentons-nous la chair de Jésus-Christ, dans l'Eucharistie, comme l'instrument par lequel la divinité nous touche au plus profond de nous-mêmes pour nous communiquer sa vie. Or, à cet effet, un contact passager suffit. N'est-ce pas ainsi que le Sauveur ressuscita la fille d'un prince de la synagogue, et qu'il opéra cette autre guérison qui lui faisait dire : « *Une vertu est sortie de moi.* »

Mais alors, me direz-vous, l'union eucharistique n'est plus une union ; c'est tout au plus une visite de quelques instants, un contact transitoire. Oui, sans doute, si vous ne regardez que l'union corporelle ; non, si vous tenez compte de la fin pour laquelle Jésus-Christ nous a donné son corps comme nourriture, et son sang comme breuvage, et de l'effet qu'ils

produisent: car l'union de la chair de Jésus-Christ à notre chair a sa consommation dans l'union permanente de l'esprit qu'elle opère en la symbolisant. [1]

6. L'ACTE VITAL DE LA COMMUNION PAR LE P. MONSABRÉ.

6. Pour éclairer d'un jour nouveau la doctrine que j'ai voulu exprimer dans l'exposé ci-dessus, c'est-à-dire sur l'union opérée entre nous et Jésus-Christ par la sainte Eucharistie, qu'il me soit permis d'emprunter quelques passages d'une véritable éloquence aux Conférences sur l'Eucharistie du père Monsabré, O. P. : « Le Christ, pain de vie, nous fait passer en lui. Dans l'acte vital de la communion au moment même où nous mangeons sa chair sacrée, il nous saisit, nous pénètre, s'empare de notre vie, conforme nos tendances et nos mœurs à ses tendances et à ses mœurs divines, et opère le prodige que l'apôtre publiait en ces termes: « Il semble que je vis; non, ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi : *Vivo, jam non ego vivo, vivit vero in me Christus.* »

« Vous me demandez compte de ce prodige; car, si honorable, si doux, si efficace que soit l'acte vital de la communion, c'est un acte transitoire qui ne dure que quelques instants. Sans doute, « le Verbe vivifiant a rendu vivifiante sa propre chair » et cette chair immortelle peut prolonger indéfiniment ses divines effusions en toute âme qui la possède; mais encore faut-il la posséder. Or, sa présence est dépendante du sort des espèces sacramentelles sous lesquelles elle se cache, et ces espèces, hélas! ont bientôt disparu dans

1 Voy. *La Grâce et la Gloire*, vol. 2 p. 99.

l'aveugle travail de nos organes, sans pitié pour les besoins et la pieuse avidité de notre âme. Hâtons-nous d'exprimer la vie, car, dans quelques minutes, le Christ aura passé. Mais, alors, comment expliquer les paroles de l'Apôtre, qui prétend que le Christ vit en lui ; et surtout, comment expliquer les paroles du Sauveur, qui promet aux communiants de demeurer en eux et de les faire vivre ?

« *Qui manducat me vivet propter me.* Dans le commerce fugitif de sa chair avec l'âme qu'il a mystérieusement épousée, laisse-t-il à cette dernière un gage qui lui donne droit à toutes les grâces dont doit s'alimenter la vie surnaturelle, sorte de canal invisible par où se prolongent, de l'humanité du Sauveur à son épouse, les effusions de vie commencées dans la communion ? Le Verbe divin reste-t-il attaché, en vertu d'une mission spéciale, à l'âme fortunée qui s'est nourrie de sa chair disparue ? Faut-il croire, avec le doux saint Bonaventure, qu'en buvant le sang du Sauveur, nous avons bu sa sainte âme, et que cette âme, infiniment plus puissante que les esprits supérieurs qui peuvent hanter notre nature, demeure unie à la nôtre pour lui communiquer ses pensées, ses inclinations, ses désirs, ses volontés, ses amours, selon les besoins de notre vie surnaturelle ? Ce sera ce que vous voudrez, Messieurs, pourvu que vous ayez foi aux promesses de Jésus-Christ ; pourvu que vous soyez persuadés que la communion nous unit à lui plus intimement et plus vitalement que tous les autres sacrements. Quand la fleur a passé dans nos appartements, quand l'encens a brûlé près de l'autel, ils y laissent leurs parfums. Quand le soleil a disparu sous l'horizon, la terre demeure pénétrée de sa vivifiante chaleur. Eh bien ! ne restât-il que le parfum et la chaleur du Christ dans notre âme, quand elle a eu le bonheur de se

nourrir de sa chair, ce serait assez pour que nous puissions dire; « *Mihi vivere Christus est:* Le Christ est ma vie. »[1]

7. UNION SPÉCIALE DU CHRIST AVEC LE CORPS DU COMMUNIANT.

7. Il s'établit une union très intime de Jésus-Christ avec le corps de celui qui le reçoit dans la sainte Eucharistie. Cette union ne consiste pas seulement en ce que les dons de la grâce, répandus avec profusion dans l'âme, agissent sur le corps, en réprimant les passions, en lui communiquant une sorte d'avant-goût de l'état de la gloire, et en le rétablissant dans la justice originelle. Elle s'établit surtout par ce fait, que la chair sacrée de Notre-Seigneur, bien qu'elle ne s'assimile pas à notre chair, comme une nourriture naturelle, sanctifie nos corps, en un certain sens mystique: Jésus-Christ consacre notre corps, d'une manière toute particulière, par le contact de sa chair divine, l'unissant à lui par une affinité des plus étroites et des plus intimes. Les saints Pères n'hésitent pas à dire que la communion nous unit si étroitement à Jésus-Christ, qu'elle nous rend *concorporels, consanguins* avec lui (concorporei et consanguinei), et que, par suite de ce contact avec la chair du Sauveur nous devenons immortels et incorruptibles, parce que l'Eucharistie est la semence de l'immortalité. Ces expressions et tant d'autres semblables, que nous lisons dans les saints Pères, nous montrent avec quelle puissante clarté ils affirment l'enseignement que le contact du corps sacré de Notre-Seigneur Jésus-Christ sanctifie notre corps d'une manière très intime et toute particulière.

1 Conférences sur l'Eucharistie: *La Communion.*

Cette sanctification peut s'expliquer moralement : Jésus-Christ aime notre corps ; car, selon l'expression de l'apôtre saint Paul « nul n'a jamais haï sa propre chair, mais la nourrit et l'entoure d'affection. »[1] Cet amour du Sauveur n'est pas purement spéculatif ; il est actif et opère de telle façon que, affranchissant notre chair des atteintes du vice, il la purifie, la rend semblable à la chair sacrée du Sauveur, et la prépare à la gloire de l'incorruptibilité. Voilà pourquoi nos corps, en vertu même de la sainte communion, ont un titre, un droit tout particulier à la résurrection glorieuse. Nous pouvons aussi admettre une influence physique de Jésus-Christ sur notre corps, influence qui réprime les ardeurs de la concupiscence, et fait régner une plus solide harmonie entre l'âme et le corps.

Loin de nous, cependant, la pensée d'admettre avec Contenson que par la sainte communion se trouve insérée dans notre corps je ne sais quelle qualité physique, qui y demeure en quelque sorte comme une semence de la résurrection future. On ne saurait alléguer aucune raison pour prouver la réalité d'une telle prérogative ; d'ailleurs, elle n'est point nécessaire. Impossible de comprendre de quelle nature elle pourrait être, ou comment elle échapperait à la corruption. Il ne faut pas oublier, en outre, que, généralement, tout effet produit dans notre corps par l'Eucharistie, reste subordonné à l'effet principal, qui est la sanctification de l'âme, et ne nous est départi que conformément aux conditions de la vie présente, qui est toujours une lutte spirituelle.

1 Ephes. v. 29.

8. LES EFFETS DE L'EUCHARISTIE SUR NOS CORPS, D'APRÈS LE R. P. MONSABRÉ.

8. Ecoutons le savant et éloquent Père Monsabré, parlant de cet effet de l'Eucharistie sur notre corps : « Sans doute, c'est à notre âme que Jésus-Chrit s'unit immédiatement, c'est notre âme qu'il épouse dans la communion, mais il ne la sépare pas du compagnon, de l'instrument, du complément de sa vie. En la nourrissant de sa substance, il la fait si vivante que ce qu'elle reçoit de lui déborde et rejaillit sur chacun des éléments qu'elle anime, et qu'elle marque, en quelque sorte, pour la résurrection. Et lui-même se donne avec tant d'amour que, voulant reconnaître le service que nous rend et que lui rend la chair en lui servant de canal pour arriver jusqu'au centre de notre vie, il la considère comme sa propre chair et se trouve engagé, plus que par tout autre sacrement, à lui donner part à sa gloire corporelle ; ce qu'exprime énergiquement le langage des docteurs qui ont parlé de ce mystère. « Le Christ, disent-ils, se donne à nos membres et à toute notre consistance... » Il se mêle, par le moyen de sa chair, aux corps de ses fidèles, afin que, par l'union à ce qui est immortel, l'homme devienne participant de l'incorruption. Comme on cache un charbon dans la paille pour y conserver une semence de feu, Jésus-Christ Notre-Seigneur, cache en nous la vie par sa propre chair, et y met comme une semence d'immortalité, en chassant toute corruption.

Non pas, Messieurs, que le Sauveur ait rapporté la loi qui nous condamne à mourir ; mais nous avons sa parole qu'il nous guérira de la mort : « Quiconque mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, et je le ressusciterai au

dernier jour. »[1] D'autres, qui n'ont point reçu l'Eucharistie, vivront et ressusciteront, je le sais ; mais, à la surabondance de leur vie, aux splendeurs prodigieuses de leurs corps glorifiés, on reconnaîtra, dans la patrie, les communiants de l'exil, et, pour eux, la communion éternelle sera plus remplie de joie, de délices et de gloire ; *Vitam abundantius habeat.*[2]

9. L'EUCHARISTIE, PRINCIPE D'UNION ENTRE LES FIDÈLES, ET AVEC JÉSUS-CHRIST LEUR CHEF.

9. L'Eucharistie, principe d'union entre l'Homme-Dieu et chacun des fidèles, est encore la cause de l'union qui doit relier les membres entre eux, dans l'unité du corps mystique dont Jésus-Christ est la tête. Le Sauveur nous l'a fait entendre lui-même, quand, après avoir institué ce sacrement adorable, et l'avoir distribué à ses apôtres, il prononça cette mémorable prière : « Père saint, conservez en votre nom ceux que vous m'avez donnés, afin qu'ils soient un comme nous... Afin que tous ensemble ils ne soient qu'un ; comme vous, Père, êtes en moi, et moi en vous, de même ils ne soient qu'un en nous... Je suis en eux et vous en moi, afin qu'ils soient consommés dans l'unité. »[3] C'est le fruit naturel de l'Eucharistie qu'il demande pour eux à son Père. Le grand apôtre l'avait bien compris : car voici comment il parle de ce sacrement d'unité dans sa première lettre aux Corinthiens, paroles déjà citées d'ailleurs : « Le calice de bénédiction que nous bénissons, n'est-il pas la communion

1 S. JEAN, VI. 55.
2 Confér. sur l'Euch. : *La Communion.*
3 S. JEAN XVII, 11, 21, 23.

du sang de Jésus-Christ, et le pain que nous rompons, n'est-il pas la participation au corps du Seigneur ? Parce qu'il n'y a qu'un seul pain, nous ne sommes tous ensemble qu'un seul corps, nous tous qui participons à un même pain. »[1]

Quel exemple touchant de ce merveilleux fruit de l'Eucharistie nous voyons dans les premiers chrétiens ! Lisons le récit que nous en font les Actes des Apôtres : « Toute la multitude de ceux qui croyaient n'était qu'un cœur et qu'une âme : nul ne considérait ce qu'il possédait comme étant à lui en particulier ; mais toutes choses étaient communes entre eux. »[2] Et, l'auteur inspiré ne nous laisse aucun doute sur la raison de cet accord, de cette unité parfaite qu'on admirait entre eux. Il nous le dit clairement un peu plus haut : « Ils persévéraient dans la doctrine des apôtres, dans la communion de la fraction du pain, et dans les prières.... Ils allaient tous les jours au temple dans l'union d'un même esprit ; ils y persévéraient ; et, rompant le pain dans les maisons, ils prenaient leur nourriture avec joie et simplicité de cœur. »[3] La communion de la fraction du pain, que l'apôtre rappelle si souvent, nous dit assez clairement qu'elle était la source de cette unité et de cette charité, qui distinguaient les assemblées chrétiennes, aux premiers jours de l'Eglise.

C'est pourquoi le saint Concile de Trente nomme ce sacrement « le signe de l'unité, le lien de la charité, le symbole de la paix et de la concorde. »[4] Il nous le présente comme le divin emblème de ce corps unique dont Jésus-Christ est la tête, et à qui nous devons être attachés comme

1 I Cor. x. 16, 17.
2 Act. iv. 32.
3 Ibid. 42, 46.
4 Conc. Trid., Sess. xiii, C. 8.

des membres, par la liaison la plus étroite de la foi, de l'espérance et de la charité. »[1] Ajoutons à ces paroles l'explication que nous lisons dans le Catéchisme du Concile de Trente : « Bien plus, dit-il, comme le corps de l'Eglise, qui est un, se compose de nombreux membres, rien ne nous donne un exemple plus frappant de cette union que les éléments du pain et du vin : le pain, en effet, est formé de nombreux grains de blé ; le vin est extrait de nombreuses grappes de raisin. Et ainsi le pain et le vin nous proclament à leur manière que, nous aussi, quoique bien nombreux, nous sommes constitués dans l'union la plus étroite par le lien de ce mystère, qui ne fait de nous tous, pour ainsi dire, qu'un seul corps. »[2]

L'union des chrétiens entre eux et avec leur Chef, telle que l'établit ce saint mystère, nous est constamment représentée sous la forme d'un festin ou d'un banquet. On donne à la sainte Eucharistie d'autres noms, qui ont la même signification : c'est le *souper,* et c'est la *Table* du Seigneur. Ces expressions indiquent l'union de la famille, l'intimité des amis, réunis autour de la même table. Au banquet Eucharistique, nous pouvons nous figurer notre divin Sauveur, assis au milieu de nous comme notre Père ; l'Eglise, assise, comme notre Mère ; et tous les fidèles, formant le groupe des enfants, qui attendent, avec une douce et ineffable confiance, la part qui leur revient du Pain des anges. Remarquons, en outre, que, à toutes les époques, comme chez tous les peuples, ç'a été le privilège des festins d'être et le signe et le principe de l'union et des plus solides amitiés.

1 Conc. Trid., Sess. XIII. C. 2.
2 Cat. Conc. Trid., P. II, ch. IV. Q. 18.

David nous donne comme exemple de la plus noire ingratitude, le crime de l'homme qui nous trahit, après s'être assis chaque jour à notre table. Cet odieux excès de l'ingratitude de Judas ressort dans ces paroles du Sauveur lui-même : « Et voici que la main de celui qui me trahit est avec moi à cette table. » [1]

10. LA SAINTE COMMUNION DANS L'ÉGLISE.

10. Je ne résiste pas au plaisir de donner, comme conclusion de ce chapitre, une page des Conférences si appréciées du Père Monsabré, sur la *Communion dans l'Eglise.* Elle montre bien comment la sainte communion perfectionne notre union mystique.

« La communion, dit le célèbre orateur, est l'acte vital de l'homme chrétien. Il y trouve l'aliment propre de son être divin ; il y est assimilé au Christ, qui le fait vivre de sa vie ; il y reçoit, avec la force de résister aux puissances de mort qui conspirent contre lui, un vigoureux et joyeux élan vers la perfection de tout son être dans l'union avec Dieu ; il y est saisi par un avant-goût des délices du ciel ; il y prépare sa chair corruptible aux honneurs de la résurrection et de la communion éternelle.

« Mais toutes ces merveilles sont individuelles : notre personnalité en est le temple solitaire et mystérieux. Si nous ne sortions pas de ce temple, Messieurs, nous n'aurions compris qu'à moitié ce mot auguste et sacré : la communion.

« S'unir et se communiquer l'un à l'autre est le propre de toute communion, et ce qui arrive lorsque Dieu et l'homme,

1 S. Luc, xxii. 21.

tous deux pressés par l'amour, se rencontrent dans l'acte sacramentel où leurs vies se mêlent, en quelque sorte, sans se confondre. Mais, par la participation du Corps et du Sang de Jésus-Christ, l'homme ne se concentre pas en lui-même; il devient apte à rayonner autour de lui, à se répandre, à s'unir, à se communiquer à ses semblables. Sans doute, il est tout à son Dieu et son Dieu est tout à lui ; cependant, sous l'action de la nourriture eucharistique, il devient le tout petit élément d'un corps immense qu'anime la même vie divine.

« Je me trompe, Messieurs. La vie divine descend une première fois en nous par le baptême, et ce sacrement, en nous incorporant au Christ, est la première cause de notre unité mystique. Baptisés dans le Christ, nous sommes pleins de sa divinité. Cependant, parce que notre participation au Corps et au Sang du Sauveur est le complément du premier acte vital qui nous engendre surnaturellement ; parce que Jésus-Christ devenu notre aliment, développe en nous les germes sacrés du baptême ; parce qu'il se donne plus intimement, plus personnellement, plus vitalement dans la communion; parce que la communication plus abondante de la vie divine resserre les liens qui attachent l'homme chrétien au corps dont il fait partie et le rend plus propre à y remplir ses fonctions : c'est à la communion que le Christ ramène notre unité mystique, c'est après la Pâque de son amour qu'il adresse à son Père cette magnifique prière: « Père saint, conservez en notre nom ceux que vous m'avez donnés, afin qu'ils soient un comme nous..... »

« Ce corps, dont Jésus-Christ est le principe vital, de tous les composés le plus mystérieux, le plus glorieux, le plus

parfaitement constitué qui se puisse concevoir, celui dont les éléments fonctionnent et se communiqnent avec la plus grande énergie et la plus grande libéralité d'action, je n'ai pas besoin de vous le décrire, Messieurs, vous le connaissez : c'est l'Eglise. »[1]

1 *La Communion dans l'Eglise.*





CHAPITRE XIV

LA PERFECTION DE LA VIE SURNATURELLE SUR LA TERRE.

I. CONSEIL DU SAUVEUR RELATIVEMENT A LA PERFECTION ; QUEL EN EST LE SENS.

1. C'est à tous que notre divin Sauveur adresse le conseil contenu dans ces paroles : « Soyez donc parfaits, comme votre père céleste est parfait. » [1] Si nous nous demandons quelle peut être la signification de cette phrase, nous en trouvons une explication que Notre-Seigneur lui-même a bien voulu nous donner : « Et moi je vous dis : Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent, et priez pour ceux qui vous persécutent et qui vous calomnient ; afin que vous soyez les enfants de votre père qui est dans le ciel, qui fait

1 S. MAT. v, 44.

lever son soleil sur les bons et sur les méchants, et qui fait pleuvoir sur les justes et les injustes. »[1] De cet enseignement de notre Sauveur, aussi bien que de nombreux autres textes, il résulte clairement que, être parfait ne veut pas dire autre chose qu'avoir la charité parfaite; cette charité « qui ne recherche point ce qui lui est propre, » mais qui embrasse Dieu et le prochain dans la même véritable et efficace bienveillance. Voilà pourquoi l'Apôtre a dit: « Mais surtout, revêtez-vous de la charité, qui est le lien de la perfection. »[2] La charité, comme nous l'avons vu dans les pages qui précèdent, renferme en elle toutes les autres vertus, les groupe en une seule, et les dirige toutes à notre dernière fin. C'est donc avec raison que les théologiens sont unanimes à nous enseigner que la perfection consiste dans la charité portée à son plus haut degré. Dès lors, maintenant que nous avons traité de la vie surnaturelle, nous nous devons donc d'ajouter quelques chapitres pour étudier la perfection de cette vie, et les rapports qui existent entre la perfection et la vertu de charité.

Pesch, le savant et profond théologien, fait observer que, suivant tous les auteurs, on dit qu'une chose est parfaite quand il ne lui manque aucune des qualités qui lui conviennent. Aussi longtemps que nous restons dans cette vie, il nous manque sans doute bien des choses qui nous étaient destinées, et nous devons nous attendre à nombre de maux qui nous sont funestes. D'où notre auteur conclut que la perfection, qui consiste dans la possession de tous les biens convenables et dans l'absence de tous les maux, n'est pas

1 S. Mat. v. 44, 45.
2 Col. iii, 14,

possible dans la vie d'ici-bas, mais est réservée à la vie future. Une perfection de ce genre n'est point commandée sur la terre; elle est appelée à être la récompense de l'avenir. Pour le moment, par conséquent, nous ne parlons pas de cette perfection absolue; nous nous bornons à la perfection spirituelle et surnaturelle, qui est possible dans la vie présente. C'est ce qu'on appelle une perfection relative; elle est compatible avec l'absence du bonheur, peut se rencontrer au milieu des misères de la vie, avec la révolte de nos mauvais penchants, même avec des fautes vénielles, auxquelles tout homme juste reste exposé, à moins d'une grâce spéciale et d'un privilège tout particulier de la part de Dieu.

2. LA PERFECTION EN TANT QU'*habitude* ET EN TANT QU'*effort* (*studium*.)

2. La perfection surnaturelle, en cette vie, peut être considérée comme une *habitude*, ou comme un *effort*, une pratique. En tant qu'*habitude*, elle consiste dans la possession de la grâce sanctifiante et la volonté habituelle de ne rien faire qui soit de nature à détruire cette grâce dans l'âme. En tant qu'*effort*, elle signifie l'état de l'âme qui ne s'occupe des choses de cette vie, qu'autant que la nécessité l'exige, et qui se consacre entièrement à Dieu et aux choses divines. La première sorte de perfection est de précepte; car il y a obligation pour tous de vivre dans la grâce de Dieu; et, lorsque les auteurs parlent de perfection spirituelle, ou surnaturelle, le sens de leurs expressions ne se borne point à ce qui constitue l'essence de la perfection; ils entendent quelque chose de plus, et veulent parler de la perfection en tant qu'*effort*, ou mise en pratique.

J'ai l'intention, dans ce chapitre, de donner quelque développement à l'étude de la perfection, considérée dans son essence, et qui comprend divers degrés, comme elle comprend aussi, d'une manière générale, la perfection dans ses efforts ; et cela, afin de montrer que, autant qu'il est possible d'atteindre à la perfection en cette vie, elle a son couronnement dans la vertu de charité. Cette question ainsi entendue, et lorsque nous aurons traité des différents moyens d'accroître la vie surnaturelle dans l'âme, nous aidera à faire voir les sommets auxquels les âmes peuvent s'élever pendant la vie d'ici-bas, et la condition de ceux qu'on doit regarder comme des chrétiens parfaits, comme les fils de l'adoption, les frères de Jésus-Christ, ses cohéritiers à l'éternel héritage.

3. LA PERFECTION DE LA VIE SURNATURELLE EST LA PERFECTION DE LA CHARITÉ.

3. La perfection de la vie surnaturelle n'est pas autre chose que la perfection de la charité. Les Saintes Ecritures nous enseignent que, avoir la charité et observer la loi de Dieu est une seule et même chose. « L'amour est l'accomplissement de la loi, »[1] dit saint Paul. Mais accomplir la loi, c'est être parfait, et, par conséquent, la perfection spirituelle et surnaturelle est la même chose que la perfection de la charité : « Car la fin des commandements est la charité qui naît d'un cœur pur, d'une bonne conscience et d'une foi sincère. »[2]

La perfection finale à laquelle peut tendre l'homme, c'est l'union à Dieu considéré comme notre dernière fin surnaturelle. Or, en cette vie, l'union avec Dieu s'opère par la

1 Rom. XIII. 10.
2 I Tim. I, 5.

charité, dans le sens que, dès que la charité réside dans l'âme, l'homme est uni à Dieu comme à sa fin dernière ; mais l'homme sans charité est détourné de cette fin. D'après saint Thomas : « La perfection, principalement en elle-même, consiste dans la charité, qui est la racine de toutes les vertus ; secondairement, et accidentellement, elle consiste dans les autres vertus. Celles-ci, en effet, font disparaître tout obstacle de l'âme, et la rendent capable de se porter plus librement vers Dieu, d'autant plus aussi, que ces vertus sont les effets de la charité parfaite. Celui qui aime Dieu d'un amour parfait, rompt énergiquement avec tout ce qui est de nature à le détourner de Dieu. Ainsi, dans les choses qui, principalement et d'elles-mêmes, appartiennent à la perfection, celle-ci est plus grande où ces choses se trouvent plus abondantes. Mais s'il s'agit de choses appartenant à la perfection accidentelle, celui chez qui elles seraient plus abondantes, n'en serait pas pour cela nécessairement plus parfait. Une pauvreté plus complète, par exemple, n'implique pas nécessairement une plus haute perfection. La perfection, dans des cas semblables, se mesure au degré où l'accidentel affecte l'essentiel : est donc plus avancé en perfection celui que la pauvreté détache plus complètement des choses de la terre, et rend ainsi son âme capable de se donner plus entièrement et plus librement à Dieu. »[1]

Cette doctrine, que l'union avec Dieu consiste dans la charité, se trouve clairement exprimée en plusieurs passages de la Sainte Ecriture : « Celui qui demeure attaché au Seigneur est un même esprit avec lui.[2] Et nous avons connu, et nous avons cru la charité que Dieu a pour nous. Dieu est charité.

1 De Cant. Art. II.
2 I Cor. VI. 17.

et celui qui demeure dans la charité, demeure en Dieu, et Dieu demeure en lui. [1] Rappelons aussi la parole de notre Sauveur lui-même : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons en lui, et nous ferons en lui notre demeure. » [2] Nous sommes donc bien en droit de conclure que la perfection spirituelle ou surnaturelle consiste dans la perfection de la charité.

Suarez fait remarquer que la perfection peut être attribuée à la charité de trois manières : Essentiellement ou substantiellement; puis, principalement; et enfin, entièrement. *Essentiellement*, parce que l'essence de l'union avec Dieu consiste dans la charité envisagée soit comme l'habitude de la perfection, soit comme l'*effort* tendant à la perfection. *Principalement*, parce qu'aucune autre vertu, et aucune autre faveur de Dieu ne sont aussi excellentes que la charité. *Entièrement*, ce n'est pas à dire que les autres vertus sont exclues ; mais elles accompagnent nécessairement la charité, qui les ordonne à la fin suprême, comme nous l'avons montré plus haut. Il est vrai que la foi et l'espérance sont préalablement requises, pour que la perfection existe en cette vie ; mais elles ne constituent pas formellement la perfection, puisque, dans le ciel, où la perfection sera à son degré le plus éminent, il n'y aura plus ni foi ni espérance. Les autres vertus, dit saint Thomas, appartiennent d'une manière secondaire et accidentelle, à la perfection, parce que la charité ne saurait exister seule, sans la pratique des autres vertus ; et les autres vertus, sans la charité, ne sont pas parfaites, parce qu'elles ne font pas contracter à l'âme une union parfaite avec Dieu.

1 I S. JEAN. IV. 16.
2 Ibid. XIV. 23.

4. EN QUOI CONSISTE LA PERFECTION DE LA CHARITÉ.

4. Après tout ce que nous venons de dire, on peut se demander en quoi consiste la perfection de la charité ? La réponse est facile : Elle consiste non seulement dans l'habitude de la charité, non seulement dans cette habitude portée à un haut degré ; mais elle consiste dans l'habitude de la charité mise en action avec un ardeur soutenue et un joyeux empressement. Je trouve cet enseignement clairement exprimé dans les explications que donne à ce sujet le R. Père Buckler, O. P., s'appuyant d'ailleurs sur la doctrine du docteur Angélique : « Il ne faut jamais oublier, dit-il, que la perfection de l'homme se détermine par la perfection de ses actes, et non point d'après la perfection de ses habitudes considérées comme telles. Ainsi, la charité habituelle, quel que soit le degré auquel elle est portée, ne suffit point pour donner la perfection à une âme, si cette charité ne passe pas de l'habitude aux actes ; — c'est-à-dire, si elle ne devient pas agissante. Car enfin, pourquoi l'homme possède-t-il la vertu, s'il ne l'a fait pas passer dans ses actes ? Il n'est pas vertueux, parce qu'il peut vivre d'une manière vertueuse, mais bien qu'il vit, de fait, conformément, à la vertu. C'est pourquoi on dit communément, et avec raison, que la perfection réside dans les actions ordinaires.

« Or, cette mise en action de l'habitude de la charité, le zèle, l'empressement et la joie qu'on trouve dans les actes inspirés par cette charité, voilà ce que demande la perfection accidentelle de l'âme. Car, quoique la charité, qui réside dans la volonté, soit le premier moteur, il n'en reste pas moins vrai que si le mouvement des puissances secondaires et des sens n'agit pas de concert avec elle, l'action qui

suivra demeurera imparfaite. Mais cet accord est le résultat de la perfection accidentelle. Un artisan qui se sert d'un outil pour faire son travail, sera incapable de faire parfaitement ce travail, si l'outil n'est pas convenable et bien adapté à l'usage voulu, quelle que soit l'habileté qu'on suppose chez l'ouvrier. Ainsi en est-il de la perfection de nos actes : non seulement il faut que la volonté y soit convenablement adaptée par la charité ; mais il est nécessaire aussi que les puissances subordonnées, les sens et les membres, qui opèrent comme autant d'instruments dirigés par la charité, soient aussi dans les dispositions convenables. En d'autres termes, ces puissances ont besoin des habitudes de leurs vertus respectives, pour agir aisément et doucement, en harmonie avec la charité ; autrement, elles entravent son œuvre, comme un outil mal conditionné nuit à l'ouvrage de l'artisan même le plus parfait. Observons bien, toutefois, que les habitudes des différentes vertus, qui constituent la perfection accidentelle, ont elles-mêmes leur racine dans la seule et unique habitude divine qui contient toutes les autres. La charité renferme en elle-même toutes les autres vertus dont elle se fait un cortège inséparable. Cette union des vertus entre elles, la charité l'opère par sa nature même, car elle est l'amour de l'ordre le plus éminent ; et c'est le propre de l'amour de mettre la volonté en action, et, par la volonté, d'inciter les autres puissances à sa propre fin, provoquant ainsi les vertus que comprend l'exercice des puissances diverses. C'est bien ce que veut nous dire l'apôtre saint Paul, dans ces belles paroles : « La charité est patiente : elle est douce et bienfaisante ; la charité n'est point envieuse ; elle n'est point téméraire et précipitée ; elle ne s'enfle point ; elle n'est point ambitieuse ; elle ne cherche point ses propres

intérêts ; elle ne se pique point et ne s'aigrit point ; elle n'a point de mauvais soupçons ; elle ne se réjouit point de l'injustice, mais elle se réjouit de la vérité : elle supporte tout ; elle croit tout ; elle espère tout ; elle souffre tout. »[1] Nous voyons dans ce magnifique tableau, les différentes vertus découlant uniquement de la charité. De là ces expressions si fréquentes chez les saints Pères : lorsqu'ils parlent de cette vérité, ils appellent la charité la racine, la source, la mère, la maîtresse, la forme, l'âme, l'inspiratrice des vertus. Nous pouvons donc en toute vérité appliquer à cette divine vertu des vertus les paroles de la Sagesse : « Tous les biens me sont venus avec elle. »[2]

5. LA TRIPLE PERFECTION DE LA CHARITÉ D'APRÈS SAINT THOMAS.

5. Cherchons à élucider encore un ou deux points relativement à la perfection de la charité. Le premier est la triple perfection dont parle saint Thomas qui distingue trois perfections dans la charité. La première veut que Dieu soit aimé autant qu'il mérite de l'être ; et Dieu seul possède cette perfection. Puis, la seconde a lieu lorsque la volonté et les affections sont constamment dirigées vers Dieu, avec tous les efforts et toute la force possibles, pratiquant sans cesse cette charité et cette perfection : seuls, les bienheureux dans le ciel jouissent de ce privilège, qui n'appartient point aux âmes encore aux prises avec les luttes d'ici-bas. Enfin, la troisième perfection est possible sur la terre : elle exclut tout ce qui est opposé à la charité et à la grâce. On peut

1 I Cor. XIII. 4-7.
2 Sag. VII. 11. — *La Perfection de l'Homme par la charité*, ch. VII. p. 77-79.

la considérer à un double point de vue. En un sens, c'est la perfection qui exclut tout ce qui est contraire à la charité et qui peut l'anéantir ; par exemple, le péché mortel. Sans la perfection entendue ainsi, la charité ne saurait exister ; et dès lors, cette perfection est nécessaire au salut. L'autre sens dans lequel il faut entendre la perfection comme possible en cette vie, c'est lorsqu'elle exclut non seulement ce qui est contraire à la charité, mais aussi tout ce qui l'entrave, ou empêche l'âme de porter toutes ses affections vers Dieu. Sans cette perfection, la charité peut exister dans l'âme, comme nous le voyons dans ceux qui commencent à tendre à la perfection ou ceux qui ont déjà fait quelques progrès dans cette vie.

Un autre point que je veux faire remarquer, et que j'ai déjà traité au second chapitre de cette partie du présent ouvrage, c'est qu'il y a, dans la charité, trois sortes de perfections, suivant le degré des *commençants*, le degré de ceux qui sont en *voie de* progrès, et l'état des *parfaits :* plus une personne met de zèle et d'empressement à conformer ses actes aux prescriptions de la charité, plus elle est parfaite. Par la charité des *commençants*, j'entends celle qui, non seulement rencontre encore des empêchements dans la révolte des passions et dans les penchants déréglés, au point qu'elle ne peut pas produire ses actions avec aisance et douceur; mais de plus, celle de l'homme exposé au danger de succomber sous les assauts de quelque grave tentation. C'est l'état que les auteurs appellent la *voie purgative*, parce que le premier souci de l'âme, dans cet état, est de résister aux tentations, de dompter les passions, en redoublant en elle-même, par les affections de chaque jour et par tout ce qui peut l'alimenter, la sainte vertu de charité. Chacun peut et doit le faire, non seulement par la fidèle observance des commandements, mais aussi en prévoyant les circonstances

dans lesquelles le précepte oblige, au point que, le cas échéant, on soit prêt, grâce à la prompte et énergique action de la charité, à résister aux occasions, et à éviter les fautes qui sont opposées à la loi. Cet état, tout imparfait qu'il est, en un certain sens, est cependant, à un autre point de vue, considéré comme un état de perfection, parce que l'âme demeure unie à Dieu par la charité, tant qu'elle reste à l'abri du péché mortel. Le second degré de la charité est celui de ceux qui sont en *voie de progrès*. C'est l'état des âmes qui sont parvenues à réduire leurs passions à une plus grande impuissance, de telle sorte qu'elles évitent facilement le péché mortel, mais beaucoup moins aisément les fautes vénielles. Ces âmes s'adonnent aussi avec plus d'empressement et d'ardeur à la pratique des vertus, surtout de la vertu de charité. On appelle cet état *la voie illuminative;* parce que, dans cette voie, l'âme acquiert continuellement des des lumières de plus en plus grandes dans les choses spirituelles et dans la pratique de la vertu. Par conséquent, ce degré de la charité est plus fort et plus parfait que dans l'état des *commençants*. Le troisième degré est celui de la *charité parfaite*, et constitue l'état de ceux qui ont vaincu leurs passions et les ont complètement réduites en servitude. Leur âme est tellement dévouée à la pratique de la vertu, qu'elle apporte un zèle parfait à la pratique de la charité, et qu'elle accomplit par l'amour habituel de Dieu, des actes empressés et efficaces de cette divine charité. Tel est l'état de perfection qu'il est possible de réaliser en cette vie, et qui est toujours susceptible d'accroissement. Les théologiens l'appellent la *voie unitive*, parce que, en aimant, l'âme s'unit à Dieu ; et plus la charité est parfaite, plus étroite et plus intime est cette union. L'union avec Dieu est l'objet des efforts et des soins continuels de l'âme qui est dans cette

voie. Toutefois, gardons-nous bien de ne jamais oublier qu'on doit aussi pratiquer les autres vertus de concert avec la charité, et que toutes ensemble doivent concourir à cette union. Souvent même, Dieu permet que les âmes, dans cette condition, soient en butte aux épreuves et aux tentations, afin de les purifier davantage, et de leur procurer l'occasion d'augmenter leurs mérites.

6. L'EUCHARISTIE ET LA CHARITÉ. ELLE PRODUIT SES EFFETS SECONDAIRES PAR CETTE VERTU.

6. La sainte Eucharistie, qui préserve et accroît en nous les vertus chrétiennes, est, avant tout et d'une manière toute spéciale, la source féconde de la charité. L'union physique du Christ avec nous, en entrant en nous, n'est pas, à rigoureusement parler, l'effet, mais bien plutôt l'application du sacrement. C'est particulièrement l'union par la charité qui en est l'effet propre. Entendons le Rév. Père Monsabré nous expliquer cette union dans son magnifique langage, au cours de sa Conférence sur la Communion : « Je vous ai dit, Messieurs, que, dans l'acte vital de la communion, Jésus-Christ, aliment de notre être divin, renverse l'ordre naturel de l'assimilation et nous transforme en lui. Vous avez bien compris, n'est-ce pas, que cette transformation ne pouvait pas être une absorption de notre nature, ni une union semblable à celle que crée l'incarnation du Verbe entre la nature divine et la nature humaine, mais seulement une mystérieuse configuration de notre vie à la vie du Christ, une participation à ses tendances et mœurs divines, si intime et si efficace, que l'on peut dire, sans exagération : le Christ vit en nous. C'est dans ce sens, je n'en doute pas, que vous avez interprété les énergiques paroles dont se servent les saints docteurs pour

exprimer l'union qui résulte de notre participation au corps et au sang de Jésus-Christ.

« L'effet de cette union, dit saint Thomas, est d'augmenter en nous l'amour et de le promouvoir à l'action. Or, cette action consiste à entrer, par un généreux effort, dans l'amour même du Christ, non seulement pour l'aimer, mais pour aimer tout ce qu'il aime et comme il aime.

« Jésus-Christ aime tout son corps mystique jusque dans ses membres les plus obscurs et les plus infimes. C'est tout ce corps mystique que nous devons aimer, avec lui et en lui, d'un amour semblable à celui dont nous sommes nous-mêmes l'objet dans nos communions. » [1]

Saint Thomas, nous dit encore que « l'Eucharistie augmente en nous la grâce et la vie spirituelle, afin que l'homme devienne parfait dans tout son être, par son union avec Dieu. Ce ne sont pas seulement des habitudes de grâce et de vertu qu'elle met en nous; elle nous pousse à l'action : selon cette parole de l'Apôtre: l'amour de Jésus-Christ nous presse. *Charitas Christi urget nos.*

La charité est un effet si certain et tellement propre de ce sacrement que, suivant l'enseignement du docteur Angélique et des théologiens en général, la charité est la cause prochaine de la plupart des effets secondaires de l'adorable Eucharistie. Si, par exemple, dans certaines circonstances, l'Eucharistie remet le péché, même le péché mortel (*per accidens*); si elle purifie l'âme des fautes légères; si elle remet ou diminue la dette des peines temporelles dues au péché, après que celui-ci a été pardonné; si elle est la source de la ferveur, des joies spirituelles et des saints désirs; si elle purifie même nos

1 Conf. *La Communion dans l'Eglise.*

corps, les garantit et les fortifie contre les assauts des mauvaises passions et des inclinations perverses : si, dis-je, l'Eucharistie produit tous ces effets, c'est surtout parce qu'elle est la cause qui excite et augmente la divine charité dans nos âmes, cette charité, qui produit immédiatement de tels effets.

L'éloquent orateur, que nous avons déjà plusieurs fois cité, parle aussi de la manière dont l'Eucharistie opère par la charité ; recueillons quelques-unes de ses expressions : « Que ne dirais-je pas, Messieurs, si j'appliquais à tous les détails de notre vie spirituelle ces simples paroles du docteur Angélique : « L'Eucharistie nous pousse à l'action : *Per hoc sacramentum excitatur in actum?* » Nous entendrions la charité du Christ dire à toutes les vertus, à la prudence, à la justice, à la force, à l'humilité, au détachement, à la mortification, à la chasteté : Encore! encore! Nous verrions avec saint Bernard « l'homme devenir plus doux à la correction, plus patient dans les peines, plus habile à se préserver du mal, plus enclin à la soumission, plus fervent dans la reconnaissance, plus ardent à l'amour. » L'ardeur de l'amour, voilà surtout le grand effet de la communion. Parce qu'elle fait aimer ; l'homme devient plus parfait, et il ne veut être plus parfait que pour aimer davantage.

« L'amour le fait croître ; l'amour le délecte ; car les embrassements intimes de son Dieu sont un gage et un avant-goût de la béatitude dont il doit jouir éternellement. Il est possible, Messieurs, que, dans vos rares communions, vous n'ayez point éprouvé ces délectations ; mais on a vu maintes fois, et l'on voit encore, des chrétiens fervents oublier la terre quand ils approchent de l'Eucharistie, et revenir comme transfigurés de la table sainte. »[1]

1 *La Communion.*

7. L'EUCHARISTIE, SACRIFICE, MOYEN LE PLUS EFFICACE D'UNIR L'AME A DIEU ET DE LA CONSERVER DANS SON ÉTAT DE PERFECTION.

7. Enfin, si nous considérons la sainte Eucharistie en tant que sacrifice et renouvellement essentiel du sacrifice de la Croix, nous comprendrons mieux encore qu'elle est la source réelle de toutes les grâces et de toutes les vertus, et qu'elle est aussi le moyen le plus efficace d'unir nos âmes à Dieu et de les conserver dans un état de perfection.

Les auteurs du *Manuel de Théologie Catholique* expliquent et font admirablement bien ressortir cette vérité. J'emprunterai leurs paroles, qui nous exposent d'une manière fort lumineuse l'enseignement catholique, aussi bien que la pratique de l'Eglise sur ce point particulier : « Le sacrifice eucharistique nous met en communion avec Dieu de plus d'une manière. Le sacrifice véritable, en effet, c'est Jésus-Christ, la tête spirituelle dont nous sommes le corps. L'Eglise, sa sainte épouse, et nous, ses membres, nous unissons nos intentions aux siennes, et nous faisons de nous-mêmes, avec lui, un seul et unique sacrifice. « Que par lui, avec lui, et en lui, tout honneur et toute gloire vous soient rendus, ô Dieu, Père tout-puissant! en l'unité du Saint-Esprit, » (*per ipsum, et cum ipso, et in ipso*, etc..) (Canon de la messe)..... A la préface, en union avec les anges qui sont dans le ciel, nous offrons une hymne de louanges et d'action de grâces au Seigneur Dieu trois fois saint, et l'*action*, le sacrifice commence. D'abord, l'Eglise de la terre avec « notre Pape, notre Evêque, et tous ceux qui sont orthodoxes, et qui font profession de la foi catholique et apostolique, » est introduite à l'autel; puis, l'Eglise triomphante du ciel, avec la glorieuse Mère de Notre-Seigneur, les Apôtres et tous les Saints, est

mise en communication avec nous ; et nous supplions le Seigneur d'accepter cette oblation de toute sa famille. Les objets de l'*action* lui sont de nouveau présentés : « Accordez-nous, pendant les jours de cette vie mortelle, la paix qui vient de vous ; préservez-nous de la damnation éternelle, et mettez-nous au nombre de vos élus. » Le divin Grand-Prêtre prend alors l'*action*, et accomplit de nouveau le sacrifice qu'il institua à la dernière Cène. L'Hostie pure, l'Hostie sainte, l'Hostie sans tache est immédiatement présentée à Dieu avec cette prière « afin que nous tous qui sommes ici, qui, participant à cet autel, aurons reçu le Corps et le Sang de votre Fils, nous soyons remplis de toutes les bénédictions et de toutes les grâces du ciel, par le même Christ Notre-Seigneur..... » L'objet suprême du sacrifice, l'objet qui embrasse et comprend le tout du sacrifice, reçoit sa pleine et entière expression dans la communion du prêtre et du peuple. « Que le Corps, et le Sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ conservent mon âme (votre âme) pour la vie éternelle. » L'action sacrificatoire se termine par un festin sacrificatoire, dans lequel la Victime est prise comme nourriture, « avec un cœur pur, et, de don temporel, devient pour nous un remède éternel. » Cette éternelle participation à la vie divine, par l'union de la charité, n'est pas seulement figurée à l'avance ; elle commence, elle est actuelle dans la communion sacramentelle. A ce banquet sacré, les fils de l'adoption sont assis avec le Fils de Dieu par nature, qui les fait héritiers de son royaume. Ils s'approprient les bienfaits de sa Passion, et reçoivent un gage sensible et un avant-goût de la gloire qui leur est réservée lorsque « ce qui est parfait sera arrivé. »[1] De même qu'ils voient maintenant comme dans un miroir et

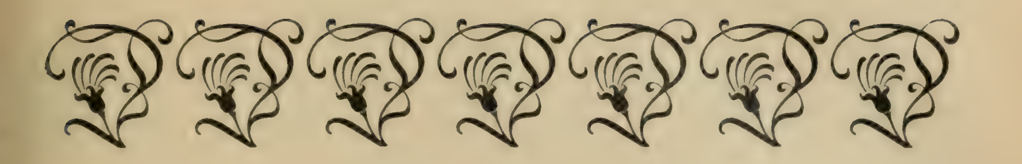
1 I Cor. XIII. 10.

au milieu des ténèbres, mais qu'ils verront alors face à face, ainsi également, ils adhèrent à Dieu, maintenant, d'une manière véritable et réelle, mais imparfaite ; tandis que, alors, ils seront faits participants de la vie divine. »[1]

Dès lors que l'Eucharistie nous ramène constamment à la contemplation de la mort de Jésus-Christ, et applique à nos âmes les fruits de sa sainte Passion, je ne crois pas pouvoir mieux clore ce chapitre qu'en empruntant les paroles du savant et pieux saint François de Sales: « La mort et la passion de Nostre-Seigneur est le motif le plus doulx et le plus violent qui puisse animer nos cœurs en ceste vie mortelle..... Le mont de Calvaire est le mont des amans. Tout amour qui ne prend pas son origine de la passion du Sauveur, est frivole et périlleux. Malheureuse est la mort sans l'amour du Sauveur ; malheureux est l'amour sans la mort du Sauveur. L'amour et la mort sont tellement meslez ensemble en la passion du Sauveur, qu'on ne peut avoir au cœur l'un sans l'autre. Sur le Calvaire, on ne peut avoir la vie sans l'amour ny l'amour sans la mort du Rédempteur. Mais hors de là, tout est, ou mort éternelle, ou amour éternel ; et toute la sagesse chrestienne consiste à bien choysir.....

« O amour éternel! mon âme vous requiert et vous choysit éternellement. Hé! venez, Sainct-Esprit, et enflammez nos cœurs de vostre dilection. Ou aymer ou mourir : mourir et aymer! Mourir à tout autre amour pour vivre à celuy de Jésus, afin que nous ne mourions pas éternellement, ains que, vivant en vostre amour éternel, ô Sauveur de nos âmes, nous chantions éternellement: Vive Jésus! J'ayme Jésus: vive Jésus que j'ayme! J'ayme Jésus qui vit et règne és siècles des siècles! Amen. »

1 *Manuel de Théologie Catholique*, vol. II, p. 460-432.



TROISIÈME PARTIE

La Perfection finale de la Vie Surnaturelle dans le Ciel.

CHAPITRE I

La Perfection finale de l'État surnaturel n'est pas réalisable en cette vie, mais au Ciel.

I. DERNIÈRE FIN SURNATURELLE DE L'HOMME. TOUS SONT TENUS DE L'ATTEINDRE.

1. Nous avons étudié jusqu'ici la vie surnaturelle de l'âme dans sa nature et sa croissance. C'est le moment d'en considérer la perfection finale. Ce sujet entre nécessairement dans le cadre du présent ouvrage, si nous voulons qu'il ne

soit pas incomplet. Il est nécessaire aussi de le traiter pour mieux comprendre notre destinée finale, qui est la possession de Dieu dans le ciel. Absolument parlant, l'homme est capable de se perfectionner d'une manière indéfinie; en d'autres termes, il peut toujours croître dans la connaissance et dans l'amour de Dieu. Il n'en est pas moins vrai, nous le savons, que l'homme n'est pas destiné à marcher sur ce chemin pendant toute l'éternité, s'avançant pas à pas dans la voie de la perfection. Dieu a fixé à sa perfection un terme final: atteindre ce terme fait cesser tout désir d'aller plus loin, et donne lieu à la joie complète et à la paisible possession. Cette perfection finale est la fin dernière de l'homme, cette fin pour laquelle il a été créé. On lui donne aussi le nom de béatitude; de sorte que, perfection finale de l'homme, fin dernière de l'homme, et béatitude, sont trois expressions qui signifient une seule et même chose, la possession de Dieu dans le ciel.

Il faut nous rappeler que Dieu n'a pas laissé l'homme, ou n'a pas voulu que l'homme fût laissé dans l'ordre naturel; mais il a voulu qu'il fût élevé à l'ordre surnaturel. C'est l'ordre dont le terme est la *béatitude surnaturelle*. Cette fin et les moyens de l'obtenir ne sont pas une affaire de choix ou d'indifférence; pour mieux dire, un homme ne peut pas, à consulter son propre jugement, légitimement choisir de n'atteindre que la fin naturelle de son existence. Un précepte rigoureux impose à chacun et à tous l'obligation de diriger les efforts de toute leur vie à la conquête de leur fin surnaturelle, et d'y employer tous les moyens nécessaires. De là, le devoir impérieux pour tous et chacun d'embrasser la religion de Jésus-Christ, d'appartenir à son Eglise, la seule véritable, afin que, dans son sein, par les sacrements et par

les autres moyens de la grâce, ils puissent travailler à leur salut et opérer leur sanctification. C'est pourquoi tous ceux qui quittent cette vie, après avoir eu l'usage de la raison, seront, au jour du jugement dernier, partagés en deux catégories, comme nous le lisons dans l'Evangile de saint Mathieu : « Et toutes les nations étant assemblées devant lui, il séparera les uns d'avec les autres, comme un berger sépare les brebis d'avec les boucs. Et il mettra les brebis à sa droite, et les boucs à sa gauche. Les premiers, c'est-à-dire les justes, iront à la *vie éternelle*, et les autres, les méchants, iront au *châtiment éternel.* »[1] La vie éternelle veut dire le bonheur sans fin. Par conséquent, sous peine de damnation éternelle, il y a pour tous obligation d'acquérir l'éternelle béatitude ; vérité que nous révèlent également de la manière la plus formelle les paroles de l'Apocalypse : « Quiconque n'avait pas son nom inscrit au livre de vie, fut précipité dans l'étang de feu. » De ces différents textes, nous devons déduire la conclusion absolument certaine que la félicité éternelle doit être conquise par tous les hommes, que c'est là une obligation rigoureuse imposée à tous par Dieu lui-même.

2. LE BONHEUR PARFAIT N'EST PAS POSSIBLE EN CETTE VIE.

2. Saint Paul nous enseigne que nous ne pouvons pas voir Dieu tant que subsistera *cette maison de terre où nous habitons*. Car, *pendant que nous habitons dans ce corps, nous sommes éloignés du Seigneur ; parce que c'est par la foi que nous marchons, et non pas par une claire vue.* Et parce que l'Apôtre désire posséder Dieu par cette claire vue, il ajoute :

1 S. MAT. XXV. 31 et s.

« Dans cette confiance que nous avons, nous aimons mieux sortir de ce corps pour aller habiter avec le Seigneur. » Combien il lui serait plus agréable, si c'était possible, de voir son corps immédiatement glorifié, sans passer par la mort! « Car, pendant que nous sommes dans ce corps, comme dans une tente, nous gémissons sous son poids, parce que nous ne voulons pas être dépouillés, mais être revêtus par dessus de la gloire; en sorte que ce qu'il y a de mortel soit absorbé par la vie. » Par conséquent, aussi longtemps que ce qui est mortel en nous demeurera, nous ne pourrons pas voir Dieu, tel est bien l'enseignement de l'Apôtre. [1] Le même saint Paul s'exprime ainsi dans son Epître aux Romains: « Je suis persuadé que les souffrances de la vie présente n'ont point de proportion avec cette gloire qui sera un jour découverte en nous. » [2] Il veut bien dire que nous sommes, ici-bas, dans une condition d'épreuves, et que, plus tard, nous serons dans un état de gloire. « Car nous n'avons pas ici une cité permanente, mais nous cherchons celle qui est à venir. » [3] En maints endroits de la sainte Ecriture, cette vie nous est représentée comme un temps de labeurs et de combats; l'autre, comme le temps du repos et de la récompense. C'est pourquoi le grand apôtre des nations laisse échapper ce cri d'une remarquable expression: « Si nous n'avions d'espérance dans le Christ que pour cette vie, nous serions les plus misérables de tous les hommes. » [4] Or, tel n'est pas le cas, et notre espérance est dans la vie future.

1 2 Cor. v.
2 Rom. viii, 18.
3 Héb. xiii, 14.
4 1 Cor. xv, 19.

Voilà pourquoi il nous rappelle quelle doit être toujours notre manière d'agir: « Voici donc ce que je vous dis, ô frères: Le temps est court; et il faut... que ceux qui usent de ce monde, soient comme n'en usant point, car la figure de ce monde passe. »[1]

Jésus-Christ Notre-Seigneur est la seule exception à cette règle. Pendant sa vie terrestre, il était en possession de la béatitude éternelle, parce qu'il était à la fois dans la *voie* et au *terme*; ce qui veut dire qu'il était en même temps un combattant et en possession de la claire vision de Dieu. Lui seul excepté, pour tous les autres reste vraie la règle posée par l'Apôtre: « Sans la foi il est impossible de plaire à Dieu. »[2] C'est pourquoi tous doivent, pendant la vie de la terre, marcher dans la foi, et non point en la vision de Dieu. Quelques théologiens ont pensé que la Sainte Vierge, Moïse et saint Paul avaient été favorisés, pendant un certain temps, en cette vie, de la vision intuitive de Dieu. Mais au sujet de cette opinion, Suarez fait la remarque suivante: « Il est probable que ni à Moïse, ni à saint Paul il ne fut jamais donné, en cette vie, de voir clairement l'essence de Dieu. En réalité, les saintes Ecritures n'affirment rien de semblable, au moins dans le sens exact que les Pères donnent généralement au terme de vision intuitive. Or, en dehors du témoignage de l'Ecriture, nous n'avons aucun fondement pour appuyer cette opinion, et aucune raison suffisante pour exempter ces personnages de la loi générale que posent nos saints Livres. Cependant, nous pouvons croire que, probablement, la Sainte Vierge a vu Dieu dans certaines

1 Cor. vii, 29, 31.
2 Héb. xi, 6.

circonstances de sa vie, par exemple, au moment de l'Incarnation, le jour de la Nativité du Sauveur, en raison de la dignité extraordinaire de sa maternité divine; ou encore le jour de la Résurrection, à cause de l'ineffable douleur qu'elle eut à subir pendant la passion de Jésus-Christ; et, même dans quelques autres circonstances particulières, suivant les dispositions de la divine Sagesse. »[1]

Pour saint Paul et Moïse, il semblerait plutôt, à s'en tenir aux termes de l'Ecriture, que la vision intuitive leur a été refusée, et non pas accordée, comme on peut s'en rendre compte en se reportant aux textes qui font allusion à leurs visions (Exod, XXXIII, 20; saint Jean I, 17, 18; I Cor. XIII, 12; 2 Cor. V, 6 et suiv.) Quoiqu'il en soit, les Pères et les théologiens sont, sur ce point, d'un avis si contraire, qu'on peut suivre l'une ou l'autre opinion sans s'exposer à tomber dans l'erreur. Malgré tout ce qu'on a pu dire à propos de ces opinions diverses, les théologiens n'ont qu'une voix pour affirmer que nul, *dans la voie*, à l'exception du Christ, n'a joui de la vision indéfectible de Dieu; et, par conséquent, jamais personne n'a été en possession de la béatitude pendant la vie d'ici-bas.

Cet enseignement est de foi; il a été défini par le concile de Vienne, en 1311, contre les Béguards et les Béguins, qui affirmaient, entre autres erreurs, (1) que l'homme, en cette vie, peut parvenir à un tel degré de perfection, qu'il lui serait impossible de commettre encore le péché, ou d'acquérir une grâce de plus; (2) que, ce degré de perfection une fois atteint, l'homme n'aurait plus besoin de prier, et ne serait pas tenu d'observer les commandements de l'Eglise; (3) que,

1 *De Myst. Vitæ Christi*, Dist. XIX. L. IV, n° 4,

même ici-bas, l'homme pourrait atteindre la suprême béatitude au même degré que dans l'autre vie; et que, tout être intelligent qui a atteint cette béatitude, est heureux au point et de telle façon, que pour jouir de Dieu et pour être gratifié de la vision béatifique, il n'aurait aucunement besoin de la lumière de la gloire.

3. L'HOMME, EN CETTE VIE, PEUT PARVENIR A UNE BÉATITUDE IMPARFAITE.

3. On peut affirmer qu'il est possible à l'homme, en cette vie, d'atteindre à une béatitude imparfaite; mais en prenant cette assertion dans le sens que nous avons expliqué au cours des deux premières parties de cet ouvrage, qui traitent de la vie surnaturelle sur la terre, de sa croissance, et de son perfectionnement, relativement à notre condition présente. C'est dans ce sens, d'ailleurs, qu'il faut entendre les expressions de la sainte Ecriture qui disent que les justes sont heureux: « Heureux ceux qui se conservent sans tache dans la voie, qui marchent dans la loi du Seigneur. [1] Heureux l'homme qui ne s'est point laissé aller au conseil des impies, qui ne s'est point arrêté dans la voie des pécheurs, et qui ne s'est point assis dans la chaire de pestilence. [2] Bienheureux les pauvres d'esprit; » et les autres béatitudes que nous lisons dans l'Evangile de saint Mathieu. [3]

Donnons en quelques lignes l'enseignement des théologiens sur ce qui constitue la béatitude ce cette vie. Cette béatitude, sans aucun doute, consiste dans une opération par laquelle

1 Ps. CXVIII, 1.
2 Ibid. I, 1.
3 S. MAT. V.

l'homme est en quelque sorte uni au bien incréé. Les choses créées, en effet, ne peuvent en aucune manière rendre l'homme heureux : il est créé pour posséder le bien infini. Par conséquent, la béatitude de cette vie n'est autre chose que l'opération qui commence la vraie et parfaite béatitude. « Or, selon le langage de saint Thomas, cette opération ne peut être ni éternelle, ni continue; et, en conséquence, elle ne peut pas être l'unique opération de cette vie. Dès lors, le degré de nos défaillances dans l'unité et la continuité de cette opération, nous donne la mesure de ce qui manque à la perfection de cette béatitude. C'est cependant une sorte de participation à la béatitude; et, plus l'opération se rapproche de l'unité et de la continuité, plus est grande la participation à la perfection de cette béatitude. » Dans ces paroles, le saint Docteur nous rappelle les deux grandes choses qui font obstacle à la béatitude pendant la vie d'ici-bas: Surviennent d'autres occupations, d'autres affaires, et l'opération, c'est-à-dire la contemplation de Dieu y trouve tout autant d'entraves, qui l'empêchent d'être ininterrompue. J'ajouterai encore que, tant que nous sommes dans la voie, nous pouvons perdre la grâce, qui est la vie surnaturelle de l'âme. Ce qui n'est pas une raison, toutefois, de ne pas maintenir que l'homme justifié a en lui le germe ou la source de la béatitude, je veux dire la grâce de Dieu, cette grâce qui le met en état de produire des œuvres le conduisant à sa fin, bien qu'il ne puisse pas, sur cette terre, posséder actuellement le bonheur parfait.

Dès lors, la contemplation de Dieu en cette vie reste forcément imparfaite, puisqu'elle ne peut avoir lieu que par la foi ; mais à la foi, qui est la vue de Dieu comme à travers les ombres d'un miroir, correspond la vision intuitive

comme ce qui est parfait correspond à ce qui est imparfait. C'est pour cette raison qu'on dit que la foi est la béatitude commencée *(inchoata beatitudo.)* Mais il est nécessaire que la foi soit vivifiée par la charité, parce que la foi sans la charité n'unit pas l'homme à sa fin dernière, et n'est point le commencement de la vie éternelle. A ce point de vue, la foi est essentiellement distincte de la vision de Dieu, elle n'est pas nécessairement unie à la possession de Dieu, et elle peut survivre dans un homme qui est séparé de Dieu par le péché. Il n'en est pas moins vrai que la charité, en tant que charité, n'est pas la possession *formelle* de Dieu, parce que la volonté n'est pas, selon l'expression de l'Ecole, une faculté possessive ; tandis que la charité fait qu'un homme peut avoir le droit de voir Dieu dans la vie future d'une manière parfaite, et fait également qu'on peut dire en toute vérité que la foi est le commencement de la possession de Dieu. Un homme qui a la foi sans la charité considère plutôt Dieu comme un bien qui ne lui appartient pas encore en propre ; tandis que s'il avait la charité sans la foi, il le considérerait comme son bien propre. Nous devons donc envisager la béatitude de la terre autrement que la béatitude parfaite du ciel. Est-ce dans l'acte de foi, ou dans l'acte de charité que nous trouvons l'essence *(ratio)* de la béatitude imparfaite dans l'âme sur la terre ? Une distinction devient nécessaire. Si on la considère dans sa ressemblance avec la béatitude parfaite, elle se trouve dans la foi plutôt que dans la charité, parce que la foi, comme la vision, est la contemplation de Dieu ; mais si nous considérons le titre en vertu duquel Dieu rendra plus tard l'homme parfaitement heureux, elle se trouvera dans la charité.

Aucun autre acte que celui de la foi et de la charité ne constitue la béatitude imparfaite de cette vie. Car les actes des vertus morales n'ont pas Dieu lui-même pour objet immédiat. L'espérance, il est vrai, a Dieu pour objet immédiat ; mais ce n'est pas par une possession formelle comme la foi ; ce n'est pas non plus en conférant un titre prochain à cette possession, en vertu de laquelle la béatitude parfaite sera accordée plus tard, mais c'est en poussant l'homme à tendre vers Dieu. La béatitude consiste dans la possession de Dieu, et non dans l'impulsion ou l'effort vers Dieu. L'espérance, toutefois, dispose à la charité et aide cette vertu, au point qu'on peut dire que, d'une manière secondaire, elle concourt à la béatitude imparfaite de cette vie. On en peut dire autant, du reste, des vertus morales. Le Christ appelle bienheureux les pauvres, les pacifiques, les cœurs purs, etc., non point parce que les actes de ces vertus rendent l'homme formellement heureux ; mais parce que, d'une manière particulière, elles font disparaître l'amour du monde, et écartent les obstacles qui s'opposent à la charité ; puis, elles sont les marques et les fruits d'une grande charité et d'une grande augmentation de mérite et de grâce. Du reste, la béatitude dans cette vie peut s'appeler la béatitude en espérance, parce que, étant imparfaite, elle doit toujours incliner et tendre vers l'acte parfait. Le plaisir et la joie peuvent aussi se rencontrer, en un certain sens, dans la béatitude de la vie présente ; mais ici, comme au ciel, ils supposent la béatitude, et ne la produisent pas formellement.

Puisque la béatitude imparfaite de cette vie, dont nous parlons ici, est surnaturelle, et a rapport à la vie future en union avec elle, on se demande s'il est possible d'arriver, en cette vie, à une béatitude naturelle absolue, quoique

imparfaite ? Des auteurs soutiennent l'affirmative, et disent qu'une béatitude de ce genre consiste principalement dans la connaissance naturelle de Dieu et des autres choses, en tant qu'elles conduisent à la connaissance de Dieu, comme aussi dans le triomphe sur les vices et dans la pratique des vertus. Ils supposent une âme saine dans un corps sain, la société de vrais amis, et toutes ces choses dans un état de certitude et de stabilité, suivant la théorie d'Aristote. D'autres, au contraire, disent que, supposé même la possession de toutes ces choses, le bonheur qu'elles procurent ne mérite pas le nom de béatitude ; et, nous savons d'ailleurs qu'il est bien rare que quelqu'un possède toutes ces choses en même temps. Le pieux Lessius fait remarquer que la réunion de bonnes choses, lorsque viennent s'y mêler des tristesses et des misères, ne saurait donner ce qu'on appelle le bonheur. Cela est vrai surtout, si on n'a pas la grâce, car quel bonheur peut-on avoir sans la grâce de Dieu ? C'est bien à ceux que les philosophes appellent heureux, que peuvent, avec raison, s'appliquer les paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ : « Malheur à vous qui riez maintenant, parce que vous serez réduits aux pleurs et aux larmes ! » [1] Et, d'autre part, le même Sauveur a fait cette déclaration : « Bienheureux ceux qui pleurent, parce qu'ils seront consolés ! » [2]

4. S'IL EST POSSIBLE D'OBTENIR LA BÉATITUDE ÉTERNELLE.

4. Nous devons, dans ce chapitre, aborder encore deux questions préliminaires, à savoir : L'homme peut-il acquérir

1 S. Luc. vi. 25.
2 S. Mat. v. 5.

la béatitude de la vie éternelle, et quand cette béatitude lui est-elle accordée ?

(1) L'homme peut-il, par ses forces naturelles, acquérir la vie éternelle?

(1) Pour répondre à la première question, nous n'avons qu'à répéter ce que nous avons déjà abondamment prouvé dans le cours de cet ouvrage : il est impossible à l'homme, par ses seules forces naturelles, d'acquérir la vie éternelle ; mais un adulte peut, avec le secours de la grâce, mériter la vie éternelle par ses bonnes œuvres. Qu'il lui soit impossible de l'acquérir naturellement, c'est ce qui ressort avec la plus grande clarté des textes de la sainte Ecriture : « La grâce, c'est la vie éternelle en Jésus-Christ Notre-Seigneur. »[1] Si la béatitude éternelle pouvait s'obtenir par les œuvres naturelles, elles ne serait pas une grâce, comme nous le rappelle formellement l'Apôtre : « La récompense qui se donne à quelqu'un pour ses œuvres ne lui est pas imputée comme une grâce, mais comme une dette. »[2] Aussi notre Sauveur nous dit-il : « Pour moi, je suis venu afin que mes brebis aient la vie, et qu'elles l'aient avec plus d'abondance..... Mes brebis entendent ma voix : je les connais, et elles me suivent. Et je leur donne la vie éternelle. »[3]

Voilà pourquoi, comme je l'ai déjà dit dans ce chapitre, le concile de Vienne a condamné l'erreur des Béguards, qui prétendaient que toute nature intellectuelle est en elle-même naturellement heureuse ou béatifiée.

1 Rom. vi. 23.
2 Ibid iv. 4.
3 S. Jean, x. 10. 27, 28.

La raison de cet enseignement, c'est que la vision intuitive de Dieu, qui constitue la béatitude, est absolument surnaturelle, et dès lors, il n'est pas possible à l'homme de l'acquérir par ses forces naturelles. « L'éminence absolue de la vision béatifique, de sa gloire et de sa félicité au-dessus des puissances de la nature rationnelle, la constitue pareillement au-dessus de tous les droits et de toutes les exigences de la nature; et, elle la rend surnaturelle dans le sens de la gratuité la plus absolue. La créature ne peut exiger pour son bonheur que ce qui développe ou perfectionne ses facultés naturelles. De plus, la gratuité de la vision béatifique et des privilèges qui en sont inséparables, est si souvent enseignée dans les différents articles de la foi, que nous devons l'accepter comme un dogme fondamental. Ainsi, la vocation à la vision béatifique suppose une réelle et véritable adoption ; elle ne peut nous être connue que par une révélation surnaturelle. La nature, par ses énergies propres, est incapable de la mériter, et même d'en concevoir un désir positif que Dieu puisse prendre en considération. »[1]

(2) Un adulte, aidé de la grâce, peut, par ses propres forces, mériter la vie éternelle.

(2) Cette seconde partie de notre proposition : un adulte, avec le secours de la grâce, peut mériter la béatitude par ses bonnes œuvres, est un dogme de foi, défini contre les anciens hérétiques, et contre les Luthériens, qui prétendaient que la foi seule suffit pour le salut. L'enseignement de l'Ecriture sur ce point est manifeste. Notre Sauveur, s'adressant au jeune homme de l'Evangile, lui dit : « Si vous voulez entrer

1 *Manuel de Théologie Catholique*, vol. 1, p. 457.

dans la vie éternelle, gardez les commandements. »[1] Dans une autre occasion il s'exprime ainsi : « Tous ceux qui me disent, Seigneur, Seigneur, n'entreront pas dans le royaume des cieux ; mais celui-là y entrera, qui fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux. »[2] C'est bien la même vérité que nous trouvons dans les expressions de l'Epitre de saint Pierre : « Efforcez-vous donc de plus en plus, frères, d'affermir votre vocation et votre élection par les bonnes œuvres. »[3]

Lorsque j'ai parlé du mérite, j'ai expliqué et prouvé plus amplement cette doctrine ; aux textes scripturaires qu'on vient de lire, il suffira d'ajouter ici la définition du saint Concile de Trente : « Si quelqu'un ose dire que les bonnes œuvres des justes sont tellement les dons de Dieu qu'elles ne sont pas, en même temps, des mérites pour le justifié ; ou que le justifié par les bonnes œuvres qu'il fait par la grâce de Dieu et le mérite de Jésus-Christ, dont il est un membre vivant, ne mérite pas en vérité l'augmentation de la grâce, la vie éternelle, et, s'il meurt en état de grâce, la possession de la vie éternelle, et une augmentation de gloire, qu'il soit anathème. »[4]

Tout cet enseignement est en harmonie parfaite avec la prudence et la sagesse de Dieu, qui veut conduire l'homme au bonheur par des voies conformes à sa nature. Il appartient à un agent libre de choisir sa fin et de l'atteindre d'après son choix. Voilà pourquoi Dieu conduit l'homme à sa béatitude de telle sorte que l'homme lui-même choisit cette béatitude

1 S. Mat. xix. 17.
2 Ibid. vii. 21.
3 2 S. Pierre, i. 10.
4 Conc. Trid., Sess. vi., C. 32.

et les moyens que Dieu a ordonnés pour qu'il l'acquière. De même il convient qu'un homme, si imparfait que nous le voyions, n'arrive pas tout d'un coup à la plus haute perfection, mais qu'il s'élève progressivement d'une moindre à une plus grande perfection. Par conséquent, pour qu'un homme choisisse l'acte le plus parfait, qui est la félicité suprême, il faut d'abord qu'il s'exerce dans d'autres opérations moins parfaites ; et, parce que ces autres opérations sont accomplies avec l'assistance de la grâce, le bonheur auquel elles conduisent reste aussi une grâce.

Pour les enfants qui meurent avant d'avoir atteint l'usage de la raison, les bonnes œuvres ne sont pas requises, puisqu'ils sont incapables d'œuvres de ce genre : les mérites de Jésus-Christ, qui leur sont appliqués par le baptême, y suppléent abondamment. (Voy. PESCH : *Prælectiones,* L. I., *De Ultimo Fine Hominis.)*

5. POUR CEUX QUI MEURENT COMPLÈTEMENT JUSTIFIÉS, LA JOUISSANCE DE LA BÉATITUDE N'EST PAS DIFFÉRÉE JUSQU'AU JOUR DU JUGEMENT DERNIER.

5. On peut se demander quand on entre en jouissance de la béatitude céleste? S'il s'agit des âmes des justes, il est certain, il est de foi que celles qui n'ont aucune peine à subir en purgatoire, sont admises à la vision béatifique aussitôt qu'elles sont affranchies des entraves du corps. Pendant cette vie mortelle, nous ne pouvons pas jouir de la vision béatifique, comme nous l'avons dit; mais, lorsque l'âme a quitté le corps, si elle est purifiée de toutes ses souillures et qu'elle ne soit plus redevable d'aucune expiation temporelle, elle est aussitôt admise au ciel et à la jouissance

de la claire vision de Dieu. Cette vision béatifique n'est donc point différée jusqu'après le jugement général, mais est décrétée à l'instant même du jugement particulier. Ecoutons l'Apôtre des nations: « Ce que nous avons maintenant de science et de prophétie est très imparfait. Mais lorsque nous serons dans l'état parfait, ce qui est imparfait sera aboli. » Ces paroles, dit saint Thomas d'Aquin, sont la réfutation de l'erreur de ceux qui enseignent que les âmes des saints, au sortir de cette vie, ne sont pas immédiatement admises à la vision de Dieu et en sa présence, mais sont retenues en certaines demeures jusqu'au jour du jugement. Ce serait en vain, en effet, que les saints désirent avec joie être délivrés de leur corps, si, une fois séparés de ce corps, ils ne devaient pas jouir de la présence de Dieu. Et, par conséquent, nous devons affirmer que les saints, aussitôt après la mort, voient Dieu dans son essence, et sont introduits dans les célestes demeures.

Les définitions de l'Eglise ont à maintes et maintes reprises fait justice des erreurs contraires à cet enseignement. Au troisième siècle, furent condamnés quelques auteurs qui prétendaient que l'âme mourait avec le corps, pour être plus tard ressuscitée avec lui. Au moyen âge, une secte des Minoristes, qu'on désignait sous le nom de Fraticelli, enseignait que, avant le jugement général, les âmes, il est vrai, étaient heureuses, mais non par la vision béatifique. C'est pourquoi Benoit XII. (Const. *Benedictus Deus*, A. D. 1366) porta cette définition, que les âmes entièrement purifiées de leurs péchés, « même avant la résurrection des corps et avant le jugement général, à partir de l'Ascension de notre Sauveur Jésus-Christ, étaient, sont et seront dans le ciel... et, après la passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ,

voyaient et continuent à voir l'Essence divine par la vision intuitive... et que, en vertu de cette vision, elles jouissent de cette même divine Essence ; et en outre, que, grâce à cette vision et à cette jouissance, les âmes de ceux qui ont quitté cette vie, sont véritablement heureuses, au sein de la vie et du repos éternel ; pareillement, que les âmes de ceux qui, dans la suite, quitteront cette vie mortelle, verront la même Essence divine et en jouiront avant le jugement général... et enfin, que la vision intuitive et faciale avec la jouissance, une fois commencée pour ces âmes, continuera sans fin ni intermittence jusqu'au dernier jugement et au-delà, durant l'éternité. Nous définissons, de plus, que, suivant les lois communes posées par Dieu, les âmes qui quittent cette vie en état de péché mortel, descendent immédiatement après leur mort en enfer, où elles subissent un châtiment éternel. »[1]

Parmi les schismatiques grecs, plusieurs enseignaient que les âmes des justes, avant le jugement dernier, sont réellement au repos, mais ne jouissent pas de la Vision béatifique. Le Concile de Florence fulmina contre eux cette définition : « Les âmes de ceux qui, après le baptême, n'ont contracté aucune souillure, ou qui, ayant contracté quelques souillures, ont été entièrement purifiées pendant qu'elles étaient unies à leurs corps, ou après les avoir quittés, sont immédiatement reçues dans le ciel et voient Dieu clairement dans sa Trinité et son Unité, tel qu'il est, et, suivant les divers degrés de leurs mérites, les unes plus parfaitement que les autres. Mais les âmes de ceux qui sont sortis de cette vie en état de péché

1 Voy. Pesch, *Prælect. Dogmat. : De Particulari Judicio.*

mortel, ou avec le péché originel, descendent aussitôt dans les enfers, pour y êtres soumises à des peines inégales. »[1]

Ces décisions nous font clairement connaître quelle est la foi catholique sur le moment où les âmes entrent en jouissance de la Vision Béatifique, et qui est l'instant même de la mort, c'est-à-dire, aussitôt que l'âme quitte le corps. A ce moment a lieu le jugement particulier, et l'âme reçoit sur le champ sa récompense ou son châtiment, suivant son mérite. A la résurrection, les âmes s'uniront de nouveau à leurs corps, et le genre humain tout entier subira le jugement universel. Puis, les corps aussi bien que les âmes des justes entreront au ciel, pour jouir de la gloire et du bonheur de ce royaume éternel.

6. LE PREMIER MOMENT DE LA BÉATITUDE, D'APRÈS Mgr ULLATHORNE.

6. « Quand l'âme du juste, dit Monseigneur Ullathorne, quitte la terre, purifiée de ses moindres taches, elle est toute préparée pour la vision de Dieu. Elle entre alors dans les régions éternelles « où il n'y a ni soleil, ni lune, car l'Agneau en est lui-même le flambeau. » Elle aura atteint sa fin suprême. Elle sera parvenue à la source de Lumière qui éclaire tous les esprits, elle sera à la source de vie qui rendra heureux tous les anges et tous les saints dans l'éternelle vie. Elle verra Dieu. Et qu'est-ce que voir Dieu? « L'œil n'a pas vu, l'oreille n'a pas entendu, le cœur de l'homme n'a jamais pu concevoir ce que Dieu prépare à ceux qui l'aiment. » Ne nous laissons point tromper par nos faibles conceptions

1 PESCH, *Prælect. Dogmat.: De Particulari Judicio.*

d'ici-bas. Ce monde n'est qu'un champ d'épreuves; le corps n'est qu'une prison; les sens ne sont que des entraves qui compriment les aspirations de l'âme. Nous sommes actuellement dans des jours de ténèbres, nos yeux sont obscurcis, et nous n'avons que de faibles avant-goûts de la vie à venir. Mais lorsque nous serons délivrés de cette prison terrestre, affranchis des sens de la chair, l'esprit, préparé par la foi et l'amour, passera de la terre et du temps en l'auguste présence de Dieu ; l'âme ouvrira toutes ses capacités pour jouir des grandeurs et de la gloire de Dieu, pour pénétrer dans son être. Un feu de vie saisira cette âme et lui donnera la force immortelle qui lui permettra de soutenir la vision de Dieu. Le contemplant à face ouverte, elle sera remplie de lumière ; elle verra toutes les vérités dans l'unique et éternelle Vérité ; elle verra la substance de la vérité dans le Père qui l'a créée, dans le Fils qui l'a rachetée, dans le Saint-Esprit qui l'a sanctifiée. Dans le Dieu un et Père de tout, qui domine tous les êtres, qui est en tous, et en toutes les intelligences, elle verra le commencement et la fin de tout ce qui est bien au ciel et sur la terre. »[1]

1 *Les Privilèges de l'Homme*, L. XIV, p. 399, 400.





CHAPITRE II

NATURE DE LA VISION BÉATIFIQUE: SON PRINCIPE OU SA SOURCE.

I. MANIÈRE DONT DIEU EST PRÉSENT A L'AME DANS LE CIEL. LA LUMIÈRE DE GLOIRE.

1. Pour nous faire une idée moins imparfaite de la vision béatifique dans son principe même ou sa source, nous devons chercher à nous rendre compte de la manière dont Dieu est présent à l'âme dans le ciel, et de ce qu'on entend par la *lumière de gloire*, qui fortifie l'âme et l'élève, pour la rendre capable de recevoir la vision de Dieu.

A l'aide d'analogies, reportons-nous au mode de nos connaissances en cette vie. La connaissance d'un objet, pendant cette vie mortelle, s'acquiert par l'intelligence au moyen de certains procédés, qu'il est bon de rappeler en quelques mots, autant que le réclame le sujet qui nous

occupe. En l'homme, la faculté connaissante, l'intelligence, attire les choses à elle, et se les unit d'une certaine manière. Mais comme les choses, à cause de leur nature matérielle, ne peuvent pas se reproduire telles qu'elles sont, par leur entité, dans l'intelligence, il est nécessaire qu'il s'y forme une *espèce intelligible*, qui est l'image et la ressemblance des choses, et qui unit les objets à l'intelligence. Cette *espèce*, dans sa nature intelligible ou représentative, est précisément la même que l'objet extérieur dans sa réalité ou sa véritable entité. Par exemple, l'image de César est la même chose, dans son entité représentative, que l'homme, qui porte ce nom, est dans son entité réelle; on peut faire la même application à un arbre, à un cheval, ou à tout autre objet dont l'esprit a connaissance. Cette *espèce* transporte, pour ainsi dire, l'objet dans l'esprit, et, en l'y représentant véritablement, elle rend l'esprit capable de le connaître tel qu'il est en réalité.

Je ne vois pas la nécessité de donner à ce sujet de plus amples développements, et de nous attarder à la division de cette *espèce*, en *impressa* et *expressa*, selon les termes de l'Ecole; la simple explication qu'on vient de lire suffit pour la proposition que je vais établir et démontrer.

2. DANS LA VISION BÉATIFIQUE, NULLE *espèce* CRÉÉE ENTRE L'AME ET DIEU. L'ESSENCE DIVINE Y SUPPLÉE.

2. Dans la vision béatifique, il n'y a, et il ne saurait y avoir ucune espèce, l'Essence divine supplée l'*espèce*. En premier ieu, toute espèce de ce genre serait chose absolument inutile; t, par conséquent, on ne peut pas en admettre l'existence. lle serait inutile, parce qu'elle n'est nécessaire que dans les

cas où l'objet n'existe pas, ou bien n'est pas par lui-même présent à l'esprit, ou encore n'est pas intelligible par suite de son être matériel. Mais l'objet de la vision béatifique, qui est Dieu lui-même, existe essentiellement; il est intimement présent à toute âme béatifiée; et, il est souverainement intelligible, parce qu'il est absolument immatériel.

On ne peut pas admettre la possibilité d'une *espèce* de ce genre dans la vision intuitive. Cette *espèce*, en effet, serait dans le même degré d'immatérialité ou de spiritualité que son objet; autrement, elle ne pourrait pas le représenter tel qu'il est en lui-même. Ainsi, il est impossible qu'*une espèce matérielle* nous fasse connaître un esprit. Bien plus vrai encore est-il qu'aucune *espèce* créée ou possible ne peut nous représenter Dieu au même degré de spiritualité ou d'immatérialité qu'il possède en lui-même. En un mot, aucune ressemblance créée, aucune espèce créée, ne peut représenter Dieu tel qu'il est en lui-même, ou rendre l'âme capable de le connaître ou de le voir tel qu'il est.

De ce fait, qu'on ne saurait admettre dans l'âme béatifiée, aucune *espèce*, à l'aide de laquelle elle connaît et voit Dieu il s'ensuit que Dieu lui-même supplée à l'absence d'un semblable *espèce*, parce que l'essence de Dieu, en tan qu'intelligible, est intimement présente à l'âme, et lu communique la capacité de voir et de connaître Dieu te qu'il est en lui-même. Ce n'est pas à dire que l'essence d Dieu, en tant que connue de l'intelligence, est le produit d l'intelligence, de la même manière que le *species express* relativement à la connaissance des créatures. Faisons app au secours de saint François de Sales; ses lumières répandror un peu de clarté sur ce sujet et nous aideront à comprend la nature de l'union de l'âme avec Dieu par la vision de Divinité:

« Quand nous regardons quelque chose, quoyqu'elle nous soit présente, elle ne s'unyt pas à nos yeux elle-mesme, ains seulement leur envoye une certaine représentation ou imaige d'elle-mesme, que l'on appelle *espèce sensible*, par le moyen de laquelle nous voyons. Et, quand nous contemplons ou entendons quelque chose, ce que nous entendons ne s'unyt pas non plus à nostre entendement, sinon par le moyen d'une autre représentation et imaige très délicate et spirituelle; que l'on nomme *espèce intelligible*. Mais encore, ces espèces, par combien de destours et de changements viennent-elles à notre entendement? Elles abordent au sens extérieur, et de là passent à l'intérieur, puis à la phantaysie, de là à l'entendement actif, et viennent enfin au passif, à ce que passant par tant d'estamines et sous tant de limes, elles soyent par ce moyen purifiées, subtilisées, et affinées, et que, de sensibles, elles soyent rendues intelligibles.

« Nous voyons et entendons ainsi tout ce que nous voyons ou entendons en ceste vie mortelle, ouy mesmes les choses de la foy. Car, comme le mirouër ne contient pas la chose que l'on y void, ains seulement la représentation et espèce d'icelle, laquelle représentation, arrestée par le mirouër en produit une autre en l'œil qui regarde: de mesme la parolle de la foy ne contient pas les choses qu'elle annonce, ains seulement elle les représente; et ceste représentation des choses divines qui en est la parole de la foy, en produist une autre, laquelle nostre entendement, moyennant la grâce de Dieu, accepte et reçoit comme représentation de la sainte vérité; et nostre volonté s'y complayst et l'embrasse comme une vérité honorable, utile, aymable et très bonne. De sorte que, les vérités signifiées en la parolle de Dieu sont par celle représentées à l'entendement, comme les choses

exprimées au mirouër sont par le mirouër representées à l'œil : si que, croire, c'est voir comme par un mirouër, dit le grand Apostre. [1]

« Mais au ciel, ah ! mon Dieu, quelle faveur ! La divinité s'unyra elles-mesme à nostre entendement, sans entremise d'espèce ny représentation quelconque ; ains elle s'appliquera et joindra elle-mesme à nostre entendement, se rendant tellement présente à luy, que ceste intime présence tiendra lieu de représentation et d'espèce. O vrai Dieu, quelle suavité à l'entendement humain d'estre à jamais uny à son souverain objet, recevant, non sa représentation, mais sa présence, non aucune imaige ou espèce, mais la propre essence de sa divine vérité et majesté ! Nous serons là comme des enfans très heureux de la divinité, ayant l'honneur d'estre nourris de la propre substance divine, reçeuë en nostre ame par la bouche de nostre entendement... Et alors seront prattiquées en une façon excellente ces divines promesses : « Je la meineray en la solitude, et parleray à son cœur. » [2]

« Bonheur infiny, et lequel ne nous a pas seulement esté promis, mais nous en avons des arrhes au Très-Saint Sacrement de l'Eucharistie, festin perpétuel de la grace divine, car en iceluy nous recevons le sang du Sauveur en sa chair, et sa chair en son sang, son sang nous estant appliqué par sa chair, sa substance par sa substance à notre propre bouche corporelle afin que nous sçachions qu'ainsi nous appliquera-t-il son essence divine, au festin éternel de la gloire. Il est vray qu'icy ceste faveur nous est faite réellement mais à couvert, sous les espèces et apparences sacramentelles, là où, au ciel,

1 I Cor. xiii, 12.
2 Osée, ii, 14.

la Divinité se donnera à descouvert, et nous la verrons face à face comme elle est. (1 Cor. 13). »[1]

3. L'ESPRIT CRÉÉ PEUT ÊTRE ÉLEVÉ JUSQU'A VOIR DIEU *face à face.*

3. Que l'esprit créé puisse être grandi et élevé au point de contempler l'essence de Dieu, c'est ce que nous démontrent de nombreux passages de la Sainte Ecriture. Il est certain que l'expression « *Nous le verrons tel qu'il est*, » prise dans son sens propre et littéral, signifie avoir la claire et immédiate vision de l'essence divine. Car, bien que le verbe *voir*, dans les textes sacrés, indique parfois une connaissance qui est acquise, non par l'objet lui-même, mais par l'intermédiaire d'un autre ; cependant, il ne serait pas possible que Dieu soit connu, même tel qu'il est, si cette connaissance ne venait pas de lui-même, mais d'un autre objet intermédiaire. Ajoutons que les paroles de saint Jean : « Nous sommes déjà enfants de Dieu ; mais ce que nous serons un jour ne paraît pas encore, » signifient quelque chose de caché que nous ne découvrirons point en cette vie mortelle. C'est bien aussi ce que veut dire le grand Apôtre des nations : « L'œil n'a point vu, l'oreille n'a point entendu, et le cœur de l'homme n'a jamais conçu ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment. »[2] Par conséquent, la vision béatifique dont parle le disciple bien-aimé doit être indubitablement autre chose que celle dont jouissent en cette vie les enfants de Dieu ; ce qui ne serait pas si, dans cette vision béatifique, Dieu ne se montrait pas à nous en

1 *De l'Amour de Dieu*, L. III. ch. XI.
2 1 Cor. II. 9.

lui-même, mais en vertu d'un intermédiaire créé. On peut faire le même raisonnement sur les paroles de saint Paul. Identique est encore la conclusion qui se dégage d'un autre passage de l'Apôtre, où il déclare que les prophéties s'anéantiront, que les langues cesseront, (c'est-à-dire que finira le don des langues), et que *la science sera abolie.* Le sens de ces expressions est bien que la science que nous pouvons acquérir en cette vie par les dons les plus éminents de la grâce, *lorsque viendra ce qui est parfait*, ne sera pas rendue plus parfaite dans son genre, mais sera remplacée par cet état de perfection. Et, s'il en est ainsi, la science qui nous sera départie dans le ciel, est évidemment d'un genre tout autre que celle que l'âme possède sur la terre. En quoi consiste cette différence ? L'Apôtre va encore nous le dire : « Nous ne voyons (Dieu) maintenant que comme en un miroir et en des énigmes ; mais alors nous le verrons face à face. »[1] Voir face à face signifie bien la vision immédiate et la présence immédiate de l'objet. C'est l'opposé de voir par représentation (à travers un miroir), et c'est encore plus l'opposé de voir les objets à distance, de telle sorte qu'ils sont dans l'obscurité. Enfin, poursuivant le cours de sa pensée, l'Apôtre ajoute : « Je ne connais maintenant Dieu qu'imparfaitement ; mais alors je le connaîtrai comme je suis moi-même connu (de lui). » Ces paroles ne disent rien, ou bien elles disent que, dans le ciel, on ne connaît plus Dieu d'une manière imparfaite, mais qu'on en a une connaisssance claire et intuitive.

D'après cette déclaration si formelle, nous pouvons aussi interpréter les autres passages de nos saints Livres, où il est

1 I Cor. XIII. 8-12.

parlé de la vision béatifique, ceux-ci par exemple : « Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, parce qu'ils verront Dieu.[1] Prenez bien garde de mépriser aucun de ces petits ; car je vous déclare que dans le ciel leurs anges voient sans cesse la face de mon Père qui est dans les cieux. »[2]

La doctrine que nous venons d'exposer et de démontrer, trouve sa confirmation dans une double définition de l'Eglise. La première est celle du Concile de Vienne, sous Clément V, et qui condamnait l'opinion prétendant « que la nature intellectuelle est par elle-même naturellement heureuse, et que l'âme n'a pas besoin de la lumière de gloire, pour l'élever jusqu'à la vision de Dieu et à la jouissance béatifique. » La seconde vise directement la connaissance ou la vision immédiate de Dieu ; elle est extraite de la Constitution de Benoît XII, qui définit que « les âmes de tous les saints voient l'essence divine ; qu'elles la voient d'une vision intituive et faciale, tellement que cette divine essence se manifeste à elles immédiatement, clairement, ouvertement, sans qu'aucune créature s'interpose comme objet entre leurs regards et Dieu. » D'où il nous est bien permis de conclure que voir Dieu comme le voient les bienheureux, c'est-à-dire face à face, est la même chose que connaître Dieu, non par l'intermédiaire d'une chose créée, mais par lui-même, en lui-même, et tel qu'il est en lui-même.

Ajoutons un ou deux témoignages dont l'autorité n'échappera à personne. A l'époque où Benoit XII était occupé à négocier la réconciliation des Arméniens avec l'Eglise

1 S. Mat. v. 8.
2 Ibid. xviii. 10.

Catholique Romaine, ces derniers furent invités, entre autres erreurs, à répudier la suivante : « Les âmes des enfants baptisés, et les âmes, au moins pour la plupart, des hommes qui sont parfaits, ne voient pas l'essence de Dieu, parce que personne ne peut la voir. Mais elles voient la splendeur de Dieu qui émane de son essence, et qui n'est pas Dieu lui-même, comme la lumière s'échappe du soleil. » Les évêques arméniens firent, en conséquence, cette profession de foi : « Nous verrons l'essence, la grandeur, l'éclat, la sagesse et la bonté de Dieu, toutes choses qui sont Dieu lui-même. »

Enfin le Concile de Florence porta cette définition, dans le fameux *decreto unionis :* « Nous définissons que les âmes des justes... entrent sans retard au ciel, et qu'elles y voient Dieu clairement et tel qu'il est, dans l'unité de sa nature et la trinité des personnes, non pas toutefois avec la même perfection, mais suivant la diversité des mérites. » J'ai transcrit de nouveau ces deux définitions, soit parce qu'elles font ressortir l'importance de la matière en question, soit parce qu'elles prouvent que les âmes des justes, après leur mort, sont immédiatement admises à la jouissance de la gloire céleste.

4. LA LUMIÈRE DE GLOIRE : SA NATURE ET SON RÔLE.

4. Comme je l'ai déjà indiqué, la vision béatifique a un double principe, l'un qui est pris du côté de l'objet qui la présente à notre entendement ; — et ce principe, nous l'avons vu, n'est pas une *espèce* créée quelconque, mais l'essence divine elle-même. L'autre se prend du côté de l'intelligence elle-même ; il l'élève et la perfectionne, afin de la rendre capable de cette contemplation divine, et c'est ce que les théologiens sont convenus d'appeler la *Lumière de gloire.*

Saint Thomas dit à ce sujet : « La puissance intellectuelle de la créature est, pour ainsi dire, une certaine lumière intelligible, qui découle de la source primordiale de la lumière, soit que nous en fassions l'application à l'énergie naturelle de l'entendement, soit que nous l'appliquions à la perfection certaine de la grâce et de la gloire qui peut lui être surajoutée. De là, cette vertu ou puissance qui fortifie l'intelligence et lui donne la capacité de voir Dieu, s'appelle la *lumière de gloire,* dont le Psalmiste a pu dire : « Dans votre propre lumière, ô mon Dieu, nous verrons votre lumière. »[1]

Nous avons vu, d'après la définition du Concile de Vienne contre les Béguards et les Béguins, qu'une intelligence créée a besoin de la lumière de gloire pour jouir de la vision intuitive de Dieu, comme les Saints en jouissent dans le ciel. La raison en est évidente : une faculté qui, par elle-même et intrinsèquement, est incapable d'un certain acte, a besoin, pour produire cet acte, d'une énergie intrinsèque qui l'élève, la fortifie et la perfectionne ; il lui faut une puissance qui la pénètre et lui donne la force d'atteindre ce but. Or, une intelligence créée est intrinsèquement incapable de voir Dieu d'une vision intuitive ; par conséquent, pour parvenir à cette vision, il est nécessaire qu'une puissance s'infiltre, pour ainsi dire, en elle pour l'élever, la fortifier et la perfectionner. Cette puissance qui est communiquée à l'intelligence créée pour la rendre capable de la vision intuitive s'appelle la *Lumière de gloire,* parce qu'elle est dans le même rapport, relativement à la vision béatifique, que la lumière physique, relativement à l'œil pour lui faire voir son objet.

1 Ps. XXXV. 10.

La *lumière de gloire* n'est pas Dieu lui-même ; elle doit être quelque chose qui pénètre l'intelligence, une forme qui lui devient inhérente, en vue de lui communiquer une énergie intrinsèque, et de la rendre proportionnée à son objet. On ne peut pas dire que Dieu est ainsi reçu dans un esprit créé. Cette *lumière de gloire* n'est pas non plus un concours simultané ou une motion actuelle de Dieu, puisqu'elle ne communique pas à la faculté une puissance intrinsèque quelconque, mais suppose cette puissance déjà existante dans la faculté. Si on suppose, d'autre part, qu'elle confère une puissance intrinsèque de ce genre pour fortifier l'esprit, et l'élever jusqu'à la vision de Dieu, ce serait alors son effet ; et, elle ajouterait, dans ce cas, quelque chose intrinsèquement à la volonté ; c'est précisément ce qu'il nous faut, et ce que nous appelons la *lumière de gloire;* mais on ne peut pas dire que ce soit là le concours lui-même.

La *lumière de gloire,* dans les bienheureux, est une qualité, une habitude permanente, surnaturelle, inhérente à l'intelligence, qu'elle élève et fortifie pour la rendre capable de voir Dieu. La raison qu'on donne pour justifier cette appellation d'habitude ou de qualité infuse, c'est qu'une faculté agit plus facilement et plus co-naturellement en vertu d'une forme permanente, qu'en vertu d'une assistance passagère et transitoire : c'est plus conforme au mode naturel d'agir. D'où nous pouvons conclure que, de même que la charité habituelle est donnée dans le ciel pour aimer Dieu, ainsi la lumière habituelle y est donnée pour voir Dieu. Le Concile de Vienne a défini comme article de foi que la lumière de gloire est nécessaire aux Bienheureux pour qu'ils puissent voir Dieu ; il n'a cependant pas défini que la lumière de gloire était une habitude ou une qualité.

La lumière de gloire doit répondre, si l'on peut s'exprimer ainsi, aux exigences de trois rôles. Son premier et principal rôle est d'élever l'intelligence jusqu'à la vision bienheureuse. Le second est de disposer l'intelligence à la réception de l'essence divine comme forme intelligible. Le troisième est de disposer l'intelligence à la réception de la vision béatifique elle-même, parce que, de même que la vision béatifique est une *action permanente,* — c'est-à-dire, autre chose qu'une action sortant de l'agent, — il s'ensuit que, ainsi également, la lumière de gloire dispose l'intelligence à la capacité de cette vision, et la dispose aussi à la recevoir.

5. LE R. P. BOUDREAUX SUR LA LUMIÈRE DE GLOIRE.

5. Je trouve dans un petit opuscule du R. Père F. J. Boudreaux, s. j., *Le Bonheur du Ciel,* de fort belles considérations sur la lumière de gloire. Je me fais un plaisir de les transcrire : « Les théologiens, dit-il, définissent la lumière de gloire : « Un pouvoir surnaturel, intellectuel, infus dans l'âme, par lequel elle est rendue capable de voir Dieu, ce qu'elle ne pourrait jamais faire par sa capacité naturelle. » On le nomme surnaturel, parce qu'il ne rentre pas dans les puissances naturelles ou talents dont le germe est dans la nature, et qui peuvent être développés et perfectionnés par l'étude : tels sont les talents de la poésie, de la musique, de la peinture, etc.. La lumière de gloire est une élévation, une expansion, un développement de l'esprit, qui vient directement de Dieu, et qui n'est d'aucune manière le fruit des efforts humains, si ce n'est qu'il a pu être mérité par une vie sainte. Nous comprendrons mieux ceci par un exemple :

« Votre esprit n'a aucune aptitude pour les mathématiques ou pour l'astronomie. Vos efforts et votre assiduité à ces études sont stériles ; le moindre problème d'arithmétique vous déconcerte ; et, quand vous regardez les cieux, dans une belle nuit étoilée, vous n'y découvrez pas plus de magnificence que n'en admire le sauvage sans éducation. Mais subitement vous recevez une lumière d'en-haut, par laquelle votre esprit est ravi à des hauteurs qui dépassent de beaucoup sa capacité naturelle ; voilà que vous pouvez contempler les corps célestes dans toute leur splendeur ; vous savez leurs noms, leurs mouvements, leurs distances, les rapports des uns avec les autres et avec tout l'univers. Autrefois, à l'exception du soleil et de la lune, ils avaient tous pour vous la même apparence ; mais maintenant vous voyez que dans cette multitude innombrable, il n'y en a peut-être pas deux qui soient parfaitement semblables ; chacun a sa forme, sa dimension. Vous vous élancez même au-delà des découvertes de la science, et vous contemplez avec délices ces millions de mondes éclatants, que le télescope le plus puissant n'a jamais été, et ne sera jamais capable d'atteindre. Bien plus, vous pouvez en un clin d'œil, et avec une étonnante précision, calculer le jour, l'heure, la minute, l'année, la seconde même, où aura lieu une éclipse. Contempler le ciel, en quoi vous avez jusqu'ici trouvé si peu de satisfaction, devient maintenant pour vous la source des jouissances les plus exquises et les plus rationnelles. Car vous découvrez désormais, dans ces mondes innombrables, tant de beauté, tant de magnificence, une harmonie si ravissante, que vous pouvez passer des nuits entières dans la contemplation de la voûte céleste.

« Cette élévation, cette expansion subite de votre esprit, ui vous fait voir tant de merveilles dans l'ordre naturel, st un exemple de ce qui se produit dans le ciel au moment u l'âme pure y pénètre. Dans la supposition que nous enons de faire, vous recevez une augmentation, un ccroissement de puissance intellectuelle, qui vous met en tat de voir clairement, et de comprendre ce qui était ıvisible et incompréhensible pour vous, avant que cette ımière ne vous eût éclairé. La lumière de gloire produit un ffet semblable sur l'âme à son entrée dans le ciel.

« Notre esprit, qui est maintenant incapable de voir Dieu, ce n'est comme dans « un miroir et dans les ténèbres, » st tout-à-coup élevé à la puissance de voir Dieu tel qu'il st, face à face, de contempler sa divine beauté et ses autres erfections. Notre esprit individuel n'est ni détruit, ni changé n un autre ; il est seulement fortifié et élevé en capacité et n puissance bien au-delà de tout ce que nous aurions ımais pu atteindre par nos seuls efforts... Ainsi donc, la ımière de gloire est une énergie surnaturelle ajouté à notre ntendement, et qui le met à même de franchir le gouffre ui existe entre le Créateur et la créature. Je dis le gouffre, arce que nulle intelligence créée ne peut voir Dieu tel u'il est par les forces propres de sa nature. D'où il suit que ıint Augustin, ni saint Thomas, pas plus qu'aucun autre des éants de l'intelligence, n'on put voir Dieu tel qu'il est en i-même, pas plus que l'homme qui n'a jamais pu apprendre connaître ses lettres. C'est dans ce sens qu'il nous faut ıtendre les paroles de saint Paul. lorsqu'il dit en parlant de ıeu : « Que seul il a l'immortalité, et habite la lumière accessible ; lui qu'aucun homme n'a vu et ne pourra jamais ir. » Evidemment il veut dire qu'aucun homme ne peut

voir Dieu par les lumières de la nature ; car, dans un autr passage, il nous dit que quand ce qui est parfait sera arrivé nous verrons Dieu face à face. »[1]

6. CONCOURS ET DE LA LUMIÈRE DE GLOIRE ET DE L'INTELLIGENCE HUMAINE DANS L'ACTE DE LA VISION BÉATIFIQUE.

6. Au sujet de la lumière de gloire, on se demande d quelle manière cette lumière et l'intelligence de l'homme s prêtent leur mutuel concours dans l'acte de la visio béatifique. Les théologiens répondent que l'une et l'autre concourent activement, comme le montre Billuart, qu traite tout ce sujet avec beaucoup d'ampleur. La lumière d gloire y concourt activement, parce qu'elle est dans le mêm rapport, vis-à-vis de la vision bienheureuse, que la charit vis-à-vis de l'amour béatifique, et toutes les autres habitude surnaturelles vis-à-vis de leurs actes surnaturels. Or, l charité, aussi bien que les autres habitudes surnaturelle concourent activement aux actes surnaturels, qu'elles render l'âme capable de produire, puisqu'elles disposent, perfectio nent et élèvent les facultés au point de leur donner l puissance de ces actes. C'est de la même manière que lumière de gloire concourt activement par rapport à vision béatifique. L'intelligence concourt activement aussi cette vision, parce que la vision béatifique est un acte vit des élus, — elle est leur vie même, — et, conséquemmer elle doit procéder effectivement d'une puissance vita intrinsèque à l'âme béatifiée, et opérant elle-même vitaleme

1 *Le Bonheur du Ciel*, ch. XIII.

en vertu de sa propre force intrinsèque, je veux dire de l'intelligence; de sorte que celle-ci ne produit pas la vision béatifique simplement comme instrument, mais comme l'agent principal, qui se meut lui-même vitalement de la façon dont nous venons de parler. L'intelligence, dès lors, et la lumière de gloire concourent comme deux causes totales dans l'acte de la vision, chacune dans l'ordre qui lui est propre : la lumière de gloire, comme cause totale prochaine et formelle, qui élève l'intelligence et la proportionne à l'acte de vision ; l'intelligence, comme principe total produisant la vision, de la même manière que la volonté et la vertu de charité se comportent elles-mêmes relativement à l'amour de Dieu.

7. LA LUMIÈRE DE GLOIRE, CAUSE PHYSIQUE DE L'INÉGALITÉ DANS LA VISION BÉATIFIQUE.

7. La lumière de gloire est la cause physique de l'inégalité de la vision béatifique, de sorte qu'on peut dire que l'inégalité tout entière vient physiquement de la plus ou moins grande intensité de la lumière de gloire, et non de l'intelligence. Prenons, par exemple, deux élus dans le ciel: l'un peut avoir une intelligence beaucoup plus brillante et plus vive que l'autre; mais s'ils reçoivent la lumière de gloire au même degré, ils verront Dieu également. Celui dont l'intelligence est plus faible naturellement, peut avoir une vision de Dieu beaucoup plus parfaite, en raison de la lumière de gloire plus intense qui lui est départie à cause de la plus grande sainteté de sa vie.

« D'où il suit que tous les hommes sont sur le pied de l'égalité la plus parfaite, si l'on ne considère que la puissance

de voir Dieu. Nul n'a ce pouvoir en lui-même en vertu de sa nature, et nul ne peut se le donner ou le développer en soi par l'étude, comme nous pouvons le faire pour les autres puissance que nous avons reçues dans l'ordre naturel...

« Je suis entré dans les détails, ajoute le Père Boudreaux, et j'ai insisté sur ces développements, afin que personne ne s'imagine que les esprits cultivés, tels que les philosophes, les théologiens, les poètes, et autres, verront Dieu plus clairement et possèderont une somme de béatitude plus grande que les ignorants, en vertu de la supériorité naturelle de leur esprit. Il n'en sera certainement pas ainsi. Dieu n'accorde pas une récompense surnaturelle aux dons naturels, pas même aux vertus naturelles qu'on rencontre chez les païens aussi bien que chez les chrétiens. Mais il récompense la foi, l'espérance, la charité, et les autres vertus que ses enfants ont pratiquées en ce monde. Voilà pourquoi les théologiens enseignent que pas même les anges ne voient Dieu les uns mieux que les autres, en vertu de leur intelligence plus ou moins noble et plus ou moins parfaite. Ainsi, supposons un ange et un homme égaux en mérites: tous deux recevraient le même degré de la lumière de gloire; tous deux verraient Dieu avec la même perfection, et tous deux, par conséquent, jouiraient au même degré du bonheur..... Dès lors, celui qui n'a jamais connu ses lettres, par manque de talents naturels ou d'occasion, verra indubitablement Dieu aussi bien que le philosophe, si sa vie a été aussi sainte. Il le verra mieux, il jouira davantage du bonheur du ciel, si sa vie a été plus sainte.....

« Encore une fois; La lumière de gloire est une élévation surnaturelle de l'âme qui la met en état de voir Dieu tel qu'il est. C'est Dieu lui-même qui donne cette lumière à ceux qui

ont eu une vie surnaturelle de foi, d'espérance et de charité. De plus, il la donne à chacun en proportion de ses mérites personnels. Conséquemment, elle devient la mesure du bonheur dont chacun des élus jouit dans la vision de Dieu. »[1]

1 *Le Bonheur du Ciel*, ch. XIII.





CHAPITRE III

L'OBJET ESSENTIEL DE LA BIENHEUREUSE VISION ET DE SES ACTES.

I. LA BÉATITUDE *essentielle* ET *accidentelle* DU CIEL.

1. La bienheureuse vision a deux objets : l'un, le *principal*, que nous voyons par lui-même, sans intermédiaire ; c'est Dieu lui-même ; l'autre, le *secondaire*, que nous ne voyons dans le ciel que par l'objet principal, et qui est l'ensemble des créatures. En raison de ce double objet, les théologiens disent qu'il y a dans le ciel un bonheur *essentiel* et un bonheur *accidentel*. Par la béatitude *essentielle*, ils entendent le bonheur que l'âme reçoit immédiatement de Dieu dans la vision béatifique. La béatitude *accidentelle* est le surcroît de jouissance qui vient à l'âme des élus de la part des créatures. « Ainsi, lorsque notre divin Sauveur dit : « Il y aura de la joie dans le ciel à l'occasion d'un pécheur qui fait pénitence, »

il veut évidemment parler d'une joie nouvelle, qui était inconnue aux bienheureux, avant que le repentir ne pénétrât dans le cœur du pécheur. Heureux, oui, ils l'étaient déjà par la vision béatifique, et ils n'auraient pas perdu la moindre parcelle de leur bonheur, lors même que ce pécheur ne se serait pas repenti de ses fautes. Cependant, sa conversion est pour eux la source d'une nouvelle joie, parce qu'ils voient Dieu glorifié par cette conversion, et qu'ils puisent de plus, en elle, l'espoir de voir un frère ou une sœur de plus partager leur félicité. Toutefois, lorsque les élus se réjouissent de la conversion d'un pécheur, ils éprouvent cette joie, en vertu de la vision béatifique, sans laquelle aucune jouissance nouvelle ne pourrait leur venir des créatures. Par conséquent, la vision béatifique, ou la vue de Dieu, n'est pas seulement la béatitude essentielle du ciel; mais elle est aussi ce qui confère aux saints la puissance de s'approprier toutes les joies d'un ordre inférieur, par lesquelles Dieu complète le bonheur de ses enfants. »[1]

Nous nous bornerons dans ce chapitre à considérer l'objet *principal* de la vision béatifique, qui constitue le bonheur essentiel du ciel. On peut envisager cet objet en lui-même et dans sa possession. Considéré en lui-même, on l'appelle la *béatitude objective;* considéré dans sa possession par les bienheureux, on l'appelle la *béatitude subjective*, ou la béatitude telle qu'elle existe formellement au ciel dans les âmes des bienheureux.

2. L'ESSENTIELLE BÉATITUDE OBJECTIVE EST DIEU, ET DIEU SEUL.

2. Dieu seul est l'objet de la béatitude essentielle. Il est l'unique objet suffisant, l'unique objet nécessaire pour

1 *Le Bonheur du Ciel*, ch. 1.

rendre l'homme souverainement heureux. Cette affirmation peut se prouver par le Livre de l'Ecclésiaste, dont le but est d'établir cette vérité. Après avoir posé sa principale proposition dans ces paroles: « Vanité des vanités, et tout est vanité, »[1] l'auteur sacré conclut ainsi: « Ecoutons tous ensemble la fin de tout ce discours. Craignez Dieu, et observez ses commandements; car c'est là tout l'homme. Et Dieu fera rendre compte en son jugement de toutes les fautes, et de tout le bien et le mal qu'on aura fait. »[2] De ces paroles inspirées, nous pouvons donc conclure que toutes les choses créées sont incapables de rendre l'homme heureux, et que l'unique affaire de l'homme est, par la fidèle observation des commandements divins, de s'assurer un jugement favorable devant Dieu. A ceux qui, devant le trône de Dieu, s'entendront adresser une sentence favorable, il n'est promis d'autre récompense que Dieu lui-même, suivant la déclaration formelle que le Seigneur en fit lui-même à Abraham: « Je suis votre protecteur, et votre récompense infiniment grande. »[3] Et le Christ Notre-Seigneur nous donne cet enseignement de sa propre bouche: « Or la vie éternelle consiste à vous connaître, vous qui êtes le seul Dieu véritable, et Jésus-Christ que vous avez envoyé. »[4] La vie éternelle, dans le langage scripturaire, c'est la même chose que la suprême félicité: la béatitude consiste donc dans la possession intellectuelle de Dieu, possession qui a son commencement, en cette vie, par la foi en Jésus-Christ, et qui reçoit son perfectionnement dans la vie future. Dès lors, puisque la possession de Dieu fait seule notre bonheur

1 Eccles. I. 2, et XII, 8.
2 Ibid. XII, 13, 14.
3 Gen. XV, I.
4 S. Jean. XVII, 3.

souverain, saint Jean nous donne ce conseil : « N'aimez point le monde, ni ce qui est dans le monde ; » [1] parce que toutes les choses qui sont dans le monde ne peuvent pas nous rendre heureux; leur absence ou leur perte ne peut pas nous priver de ce qui fait notre véritable bonheur. Une seule et unique chose est nécessaire: posséder Dieu. Bien plus, la possession des biens de ce monde est souvent un grand obstacle à l'acquisition du souverain bonheur, comme nous l'enseigne si énergiquement l'Evangile de saint Mathieu : « Car celui qui voudra sauver sa vie, la perdra ; et celui qui l'aura perdue pour moi, la retrouvera. Car que servirait à un homme de gagner l'univers entier, et de perdre son âme? ou par quel échange pourra-t-il la racheter ? [2] Dans une autre circonstance, Jésus-Christ s'écrie : « Malheur à vous qui êtes riches! » et ailleurs, il proclame : « Heureux sont les pauvres! » Il est donc bien vrai, Dieu, et Dieu seul est l'Alpha et l'Omega, le commencement et la fin. [3]

A l'appui de cette doctrine, il ne me reste qu'à rappeler la définition de Benoit XII, que j'ai déjà reproduite plus d'une fois. « Nous définissons... que de la même vue de Dieu naît la jouissance de l'essence divine, et que cette jouissance et cette vision rendent les mêmes âmes véritablement heureuses, au sein de la vie et du repos éternel, et qu'ainsi il en sera également pour les âmes de ceux qui quitteront plus tard cette vie mortelle. »

Si nous prêtons l'oreille aux enseignements de la raison, nous en déduirons la même vérité, que Dieu, et Dieu seul

1 I S. Jean, ii, 15.
2 S. Mat. xvi, 25, 26.
3 Apoc. i. 8.

est l'objet du bonheur essentiel de l'homme. Le désir naturel du bonheur qui est inné dans l'âme doit être satisfait. Nul bien créé ne peut satisfaire ce désir; par conséquent, il faut que son objet soit le bien incréé. Que ce désir doive être satisfait, nous en avons la preuve dans ce fait, qu'il serait contraire à la vérité, à la sainteté et à la bonté de Dieu, de mettre un tel désir au cœur de l'homme, sans pourvoir à sa pleine et entière satisfaction. Or les biens créés sont incapables, bien certainement, de répondre pleinement à ce désir, parce que l'âme est douée d'une capacité de bonheur qui est sans limites comme elle est sans fin; or toutes les choses créées sont éphémères, et sont bornées. Comme ce raisonnement relève de la morale naturelle, point n'est besoin de lui donner ici de plus longs développements. Le rappeler tout simplement, avec la tournure à lui donner, suffit pour rendre présente à chaque esprit humain sa propre expérience, relativement au bonheur qu'on peut recevoir ou attendre des créatures.

3. TOUT CE QUI EST COMPRIS DANS L'OBJET ESSENTIEL DE LA BÉATITUDE.

3. Après avoir dit que Dieu, et Dieu seul, est l'objet de la béatitude essentielle de l'âme, nous avons à chercher tout ce qui est compris dans cette assertion. Elle comprend l'essence de Dieu, et tout ce qui est formellement et nécessairement contenu dans cette essence. Elle signifie la sainte Trinité, et généralement tous les attributs de Dieu, les attributs absolus aussi bien que les attributs relatifs, car, en réalité, tous ces attributs ne se distinguent pas de la divine essence, mais n'en sont distincts que dans l'imparfaite compréhension

que nous en avons ici-bas. Donc, puisque Dieu, tel qu'il est en lui-même, est l'objet de la béatitude, la perfection divine tout entière, sans aucune distinction, sera l'objet de la béatitude. Dieu, en tant qu'objet du bonheur, est la vérité souverainement intelligible, le bien souverain et souverainement aimable. Et cela, non point en particulier, pour une perfection quelconque, mais pour la perfection divine tout entière, comprenant tous les attributs divins. On peut encore ajouter, relativement à la sainte Trinité, que les Personnes dans la Trinité ne sont pas distinctes de la divine essence; par conséquent, qui voit la divine essence en elle-même doit voir aussi les Personnes; et qui voit une Personne de la Trinité doit voir l'essence de Dieu, et, conséquemment, voit aussi les autres Personnes.

Les bienheureux dans le ciel, comme nous l'avons déjà longuement expliqué, verront Dieu comme il est, face à face. Ce qui veut dire que « nous le verrons dans toutes ses adorables perfections, par une compréhension claire et sans nuages de sa divine essence. Nous contemplerons avec une joie indicible et un ineffable ravissement cette beauté toujours ancienne et toujours nouvelle. Nous boirons en toute connaissance à sa source vivifiante, sans aucun mélange d'erreur ou de doute. Toutes les ténèbres, toutes les ignorances engendrées par le péché s'évanouiront à jamais à la lumière de la présence de Dieu, comme les ombres de la nuit disparaissent devant les rayons du soleil levant.

« Nous verrons alors l'auguste et redoutable mystère de la Très Sainte Trinité, le plus profond, le plus sublime, et le plus incompréhensible qu'il ait jamais plu à Dieu de nous révéler. Nous verrons le Père éternel, engendrant de toute éternité son Fils unique, et le Saint-Esprit, procédant de

toute éternité et du Père et du Fils. Nous verrons alors comment les trois Personnes sont réellement distinctes, et cependant ne sont qu'une seule et indivisible essence. Nous verrons alors face à face, tel qu'il est, ce Dieu dans son éternelle grandeur, dans l'éternité de sa durée, dans les abîmes insondables de ses miséricordes, dans l'incomparable splendeur de sa sainteté, dans les rigueurs de sa justice, dans les manifestations de son irrésistible puissance, dans les charmes de sa captivante beauté, dans tout l'éclat de sa majesté et de sa gloire. Bref, nous ne verrons plus Dieu tel qu'il se montre dans le miroir des œuvres de la création ; nous le verrons tel qu'il est en lui-même. »[1] Cette citation nous représente Dieu comme l'objet essentiel de la bienheureuse vision, — Dieu dans son essence, dans ses Personnes, dans sa Trinité, et dans son Unité, comme dans ses perfections ou attributs.

4. BÉATITUDE SUBJECTIVE OU FORMELLE.

4. Dès lors que Dieu est un bien distinct de nous, et que rien de ce qui n'est pas nous, n'est capable de nous rendre parfaitement heureux, à moins qu'une union quelconque ne s'établisse entre ce bien et nous, il s'ensuit que l'union entre Dieu et nous est nécessaire pour nous rendre heureux. Cette union se réalise par la possession de Dieu dans le ciel, et c'est ce que nous appelons la béatitude formelle. Je ne puis passer tout à fait sous silence l'opinion erronée de quelques auteurs au sujet du ciel, et je la relèverai par les paroles de l'Auteur déjà cité, le R. P. J. Boudreaux : « Il en est qui se sont imaginé que la vision de Dieu absorbe si complètement et s'empare si totalement de toutes les facultés

1 *Le Bonheur du Ciel*, ch. III.

de l'homme que, dans la pratique, il devient sans mouvement et sans activité personnelle, à l'instar d'une statue. On ne saurait avancer une erreur plus étrange. Il est vrai que notre union avec Dieu est une jouissance, un bonheur au-delà de tout ce que peuvent concevoir les mortels ; mais il ne s'ensuit en aucune façon que ce bonheur paralyse le libre exercice de nos facultés mentales ou de l'activité de nos corps glorifiés ; en vérité, c'est plutôt le contraire qui a lieu, car la gloire ne détruit point, mais perfectionne la nature.

« Nous sommes actifs par nature ; l'action, par conséquent, de l'esprit aussi bien que du corps, est une loi de notre être qui ne saurait être changée sans une modification radicale, ou, pour mieux dire, sans la destruction totale de notre nature entière. Comme la gloire perfectionne toute notre nature au lieu de l'anéantir, il en résulte que, dans le ciel, nous serons beaucoup plus actifs qu'il ne nous est possible de l'être ici-bas ; car, alors, toutes nos puissances seront portées à leur perfection. En conséquence, l'intelligence, élevée et fortifiée par la lumière de gloire, continuera à se livrer à la pensée, et à la contemplation de la vérité ; car telle est son action naturelle. Ainsi également, la volonté, qui est la puissance aimante de l'âme, continuera pour toujours à aimer ; car son action naturelle est d'aimer le bien, le beau, et le parfait. La mémoire, à son tour, rappellera sans cesse les nombreuses grâces reçues de Dieu, conservant ainsi dans toute sa vivacité un profond sentiment de reconnaissance pour ses bienfaits ; pendant que l'imagination ne discontinuera pas de se représenter de nouveaux et captivants tableaux de beauté. » [1]

1 *Le Bonheur du Ciel*, ch. VIII. p. 81.

5. LES TROIS ACTES REQUIS PAR LA BÉATITUDE FORMELLE.

5. Tout cela nous conduit à ces propositions, que la béatitude consiste dans l'opération, et que, pour la béatitude formelle sont nécessaires les trois actes de la vision, de l'amour, et de la joie ou du bonheur. Puisque la béatitude consiste dans l'opération, nous devons examiner ce que sont ces actes vitaux qui la constituent. Tout d'abord, la béatitude ne peut pas consister dans un acte transitoire et passager, parce que, ainsi que Dieu lui-même, nous n'aurons pas dans le ciel un acte passager et transitoire. En effet, la béatitude perfectionne son sujet, — c'est-à-dire l'âme béatifiée, — et un acte passager, autrement dit, une opération transitoire, comme telle, ne produit pas cet effet, — tout au moins, d'une manière permanente. Donc, la béatitude n'est pas une opération de la partie sensitive de l'homme, parce que celle-ci ne s'élève pas jusqu'au bien suprême, qui est entièrement spirituel. Voilà pourquoi la béatitude est une opération spirituelle et *immanente,* — c'est-à-dire, qui se perpétue dans l'agent dont elle émane. Or, trois actes spirituels sont du ressort de l'âme : la science, l'amour, et la joie ou le bonheur. Sans ces trois actes il ne saurait y avoir aucune félicité ; et quand nous parlons de science ou de connaissance, il faut entendre qu'il s'agit de la connaissance intuitive, et non d'une connaissance abstraite, c'est-à-dire de la science naturelle que l'intelligence acquiert en cette vie.

Abordons chacun de ces actes en particulier.

(1) La vision de Dieu.

(1) La vision intuitive de Dieu est nécessaire à la souveraine félicité. Vision *intuitive* et connaissance *intuitive* sont

une seule et même chose, et sont en quelque sorte le contraire de la science acquise médiatement ou par analogie. On n'appelle pas *intuitive* cette vision par laquelle nous acquérons la connaissance d'une chose, grâce à un signe ou à un intermédiaire qui nous est déjà connu. Ce n'est pas une connaissance acquise par des éliminations ou des représentations ; mais c'est la connaissance immédiate et propre, que l'Ecriture, lorsqu'il s'agit de la vision bienheureuse, appelle la connaissance *face à face*. Le terme vision, qui, dans sa signification habituelle, s'applique au sens de la vue, est appliqué ici à la connaissance de l'esprit, à la claire et immédiate science que l'intelligence reçoit de Dieu dans le ciel, et qu'on désigne par l'expression *vision intuitive* de Dieu. Que cette vision soit possible, et qu'elle soit nécessaire au parfait bonheur de nos âmes, c'est ce que prouvent avec la plus entière évidence les textes scripturaires, que nous avons déjà cités, pour montrer que Dieu est l'objet essentiel de notre suprême béatitude. La raison elle-même, arguant d'après les dogmes révélés de la foi, apporte son appui à la démonstration de cette vérité. La béatitude, sans aucun doute, consiste dans l'opération de l'intelligence ; et, toutes les opérations de l'intelligence exigent nécessairement une connaissance de l'objet. Une connaissance abstraite de l'objet béatifiant ne saurait suffire ; car, une fois que nous savons par la révélation, qu'il est possible de connaître Dieu intuitivement, une connaissance purement abstraite ne peut point satisfaire le désir de notre cœur. C'est pourquoi saint Paul, qui avait de Dieu une connaissance abstraite aussi parfaite que possible, et qui lui venait des créatures et de la révélation, désirait-il la dissolution de son corps pour être uni au Christ.

C'est donc que la vision intuitive est nécessaire à la béatitude. Elle est l'acte intellectuel le plus parfait, se portant sur l'objet de la perfection la plus éminente ; cet acte rend l'objet présent aux élus et l'unit à l'âme par les liens les plus intimes. Voilà pourquoi celui qui jouit de la vision intuitive de Dieu, atteint par elle et d'une manière parfaite au *summum bonum,* au bien souverain. Cette possession parfaite du souverain bien est la béatitude suprême ; par conséquent, la vision de Dieu rend l'homme heureux.

Ecoutons encore le R. P. Boudreaux parlant de cette bienheureuse vision : « Cette vision de Dieu, dit-il, est un acte de l'intelligence, qui remplit l'âme jusqu'à l'excès de la connaissance intuitive de Dieu, connaissance tellement complète, tellement parfaite, que toute connaissance qu'il est possible d'en acquérir en ce monde par la prière ou par l'étude, comparée à celle-là, est semblable à la faible lueur d'une lampe, en face des rayons éblouissants du soleil en plein midi.

« Cette vision ou connaissance parfaite de Dieu n'est pas seulement l'élément premier, essentiel, de la vision béatifique ; elle est encore la racine, la source même des autres actes qui sont nécessaires à son complément. C'est ainsi que nous disons que le soleil est la source de la lumière, de la chaleur, de la vie, et de la beauté de ce monde matériel ; si, en effet, le soleil disparaissait des cieux, ce monde actuellement si beau, deviendrait, en un instant, le sombre et silencieux tombeau de toutes les créatures vivantes. Ce n'est là qu'une bien faible image des ténèbres et de la tristesse qui s'appesantiraient sur les bienheureux, si, par une hypothèse impossible, nous pouvions supposer que Dieu, à un moment quelconque, leur retire la claire et toute pure vision

de lui-même. C'est pourquoi nous disons que la vision de l'essence divine est la racine et la source de la vision béatifique.

« Cependant, quoique tout cela soit très vrai, il ne s'ensuit pas que la vision de la divine essence constitue la totalité de la vision béatifique ; car l'esprit humain ne peut pas se trouver satisfait de la connaissance seule, quelque parfaite qu'elle soit. Il faut qu'il aime l'objet de sa connaissance et qu'il en jouisse. Par conséquent, la vision de Dieu produit les deux autres actes que nous allons voir en peu de mots.» [1]

(2) L'amour de Dieu.

(2) L'amour de Dieu est nécessaire à la souveraine béatitude. Saint Paul nous le déclare: « La charité ne finira jamais ; les prophéties s'anéantiront, les langues cesseront, et la science sera abolie..... Car ces trois, la foi, l'espérance et la charité, demeurent à présent, mais la charité est la plus excellente de toutes. » [2] La conclusion est rigoureuse : La charité subsistera dans l'endroit et dans le temps, où et quand les biens les plus parfaits succèderont à la foi, à l'espérance, et aux dons qui nous auront été gratuitement conférés ; en d'autres termes, la charité subsistera dans le ciel, ou dans l'état de béatitude. En outre, la béatitude est l'amitié la plus parfaite entre Dieu et ses élus, et l'amitié parfaite ne saurait exister sans un amour réciproque. C'est de cet amour réciproque que parle notre divin Sauveur dans ce passage: « Celui qui a reçu mes commandements et qui les garde, c'est celui-là qui m'aime ; et celui qui m'aime

1 *Le Bonheur du Ciel*, ch. I, p. 20.
2 I Cor. XIII. 8, 13.

sera aimé de mon Père, et je l'aimerai aussi, et je me découvrirai à lui. » Un peu plus loin, il ajoute : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons en lui notre demeure. »[1]

Impossible de supposer qu'un homme n'aimerait pas le souverain bien, si une fois il était arrivé à le posséder. Or, dans l'éternelle félicité, l'homme prend possession du bien le plus grand qu'on puisse imaginer ; et, par conséquent, il l'aimera nécessairement. Ce n'est pas tout : comme l'homme n'est pas composé uniquement d'intelligence, mais qu'il a aussi une volonté, il faut en conclure que, non seulement l'intelligence, mais aussi la volonté, est unie au bien suprême ; et cette union ne peut s'opérer que par ce qui est l'acte propre de la volonté, c'est-à-dire, par l'amour. Ajoutons que sans l'*amour* l'union vitale ne saurait atteindre son degré de perfection. Parlant de cet acte des bienheureux, l'auteur précédemment cité, s'exprime ainsi : « Le second élément de la vision béatifique est un acte parfait et inexprimable d'amour. C'est la vision ou la connaissance de Dieu, tel qu'il est, qui produit cet amour, parce qu'il est impossible pour l'âme de voir Dieu dans sa divine beauté, dans sa bonté, et dans son amour ineffable, sans l'aimer à son tour de toutes les puissances de son être. Il serait plus facile de s'approcher d'un immense brasier et de n'en point ressentir la chaleur, que de voir Dieu dans son essence même sans être enflammé de son divin amour. C'est donc là un acte nécessaire, — c'est-à-dire un acte dont il n'est absolument pas possible aux bienheureux de s'abstenir, comme nous le pouvons actuellement en ce monde. Car, avec nos vues imparfaites

1 S. JEAN XIV. 21, 23.

de Dieu, tel que nous le représente le miroir de la création, nous pouvons, et malheureusement cela arrive, nous pouvons refuser notre amour à Dieu, même lorsque les lumières de la foi viennent se surajouter à la connaissance que nous avons de lui d'après les enseignements de la nature. Il n'en est pas ainsi dans le ciel. Là, les bienheureux voient Dieu tel qu'il est, et, en conséquence, ils l'aiment spontanément, profondément, et souverainement. »[1]

Les élus, dans le ciel, sont dans la nécessité non seulement d'aimer Dieu, mais aussi d'aimer toutes les choses qui sont nécessairement liées à l'amour de Dieu, comme, par exemple, les préceptes de la loi naturelle. En outre, parmi les choses qui sont agréables à Dieu, les unes lui plaisent plus que d'autres, parce qu'elles contribuent plus à sa gloire. A ce point de vue, on s'est demandé si les bienheureux aiment nécessairement davantage les choses qui sont plus agréables à Dieu, ou s'ils peuvent aimer de préférence celles qui lui plaisent moins; — en d'autres termes, peut-il exister chez les élus du ciel quelques imperfections morales? Le savant Cardinal de Lugo répond à cette question dans les termes suivants: « Je professe, dit-il, que c'est un fait, que les bienheureux, s'ils ne sont pas dans la nécessité physique, sont dans la nécessité morale de toujours aimer ce qui est le plus agréable à Dieu. Il ne semble pas possible de croire qu'ils aient une imperfection morale quelconque, comme ce serait leur en supposer une dans l'hypothèse contraire. Dès lors, en effet, que la vision béatifique est un obstacle à la faute même la plus légère, parce que les Saints ont horreur de déplaire à Dieu, même de la moindre manière; pour la

1 *Le Bonheur du Ciel*, ch. I.

même raison aussi, ils sont tellement ravis par l'amour de Dieu, qu'ils voient clairement, que leur unique désir est de lui plaire en toutes choses. Par conséquent, si nous supposons deux objets proposés à l'âme béatifiée, celle-ci ne peut pas aimer d'un amour de préférence celui des deux objets qui serait moins agréable à Dieu. Il ne lui appartient pas de choisir l'acte moins parfait, quand elle sait que l'acte plus parfait plaît davantage à Dieu. »[1]

(3) Joie ou bonheur.

(3) La joie ou le bonheur est troisième acte de l'âme béatifiée. Nombreux sont les textes de la sainte Ecriture qui nous montrent que cette jouissance est nécessaire à la béatitude suprême. « Cela est bien, ô bon et fidèle serviteur: parce que vous avez été fidèle dans les petites choses, je vous établirai sur de beaucoup plus grandes.[2] Vous donc aussi, vous êtes maintenant dans la tristesse ; mais je vous verrai de nouveau, et votre cœur se réjouira, et personne ne vous ravira votre joie.[3] Aussi je vous prépare le royaume, comme mon Père me l'a préparé ; afin que vous mangiez et que vous buviez à ma table dans mon royaume. »[4]

Joie ou bonheur, c'est, pour ainsi dire, le repos dans l'acte d'aimer pour l'élu qui possède, qui voit en sa présence l'objet aimé. Joie ou bonheur, c'est donc le résultat de l'amour et de la présence du bien-aimé. Puisque les bienheureux aiment Dieu comme le plus grand bien, en lui-même, en tant qu'ils le possèdent et qu'il leur est présent, ils trouvent dans cet

1 Apud Pesch, *Prælect. Dogmat.* t. III, n. 463.
2 S. Mat, xxv. 21.
3 S. Jean, xvi. 22.
4 S. Luc, xxii. 29, 30.

amour le repos et le bonheur. Nous en dirons autant de la joie; car, la joie, c'est le bonheur au sein des plaisirs et des délices. De son côté, la paix est la conséquence du bonheur; la paix est la satisfaction, le rassasiement de tous les désirs dans un bien unique. Dès que cet unique bien manifeste sa présence, il donne la satiété complète, le parfait repos à tous les appétits et à tous les désirs, De tous ces termes, qu'on choisisse celui qu'on voudra : tous s'appliquent au bonheur, désignent la béatitude, parce que la béatitude est l'assimilation la plus parfaite, l'union vitale avec Dieu, et la plus haute perfection de l'homme.

Autre résultat de ce bonheur: Les justes désirs des bienheureux y trouveront tous pleine et entière satisfaction. Nombreux, il est vrai, sont, en dehors de Dieu, les autres biens que nous pouvons raisonnablement désirer, parce que nos bonnes inclinations naturelles se portent vers eux. Les élus possèderont tous ces biens, mais non simultanément. Les âmes béatifiées, par exemple, désirent être réunies à leurs corps; ce désir ne peut être présentement satisfait. Mais, de ce chef, les bienheureux n'éprouveront aucune tristesse, parce qu'ils auront la certitude que ce désir ne sera point déçu quand le moment sera venu. En attendant, ils se conforment pleinement aux ordres de la divine providence, dont l'un est que l'homme ne sera pas encore béatifié tout entier. Ainsi en est-il pareillement de tout autre désir efficace des enfants de Dieu dans le ciel: ils sont absolument soumis aux dispositions de la volonté divine, pour ce qui regarde leur mise en possession d'un bien quelconque, dont ils savent que la jouissance leur sera infailliblement donnée au temps voulu: par conséquent, ces désirs ne font naître

chez les élus ni tristesse ni inquiétude. Les simples affections, ou les désirs ayant pour objet un bien qu'ils n'obtiendront jamais, par exemple, le salut d'une âme aimée et qui ne sera pas sauvée, sont également subordonnés à la divine volonté, que les bienheureux veulent avant tout voir s'accomplir en toutes choses.

Ni peine ni tristesse dans le céleste séjour. Ecoutons sur ce point l'enseignement si lucide du texte sacré: « Ils n'auront plus ni faim ni soif; et le soleil, ni aucune autre chaleur, ne les incommodera plus, parce que l'Agneau qui est au milieu du trône sera leur pasteur: il les conduira aux fontaines des eaux vivantes; et Dieu essuiera toutes les larmes de leurs yeux. [1] Dieu essuiera toutes les larmes de leurs yeux; et la mort ne sera plus: il n'y aura plus aussi ni pleurs, ni cris, ni afflictions, parce que le premier état sera passé. [2] Il n'y aura plus de malédiction..... Il n'y aura plus de nuit: et ils n'auront plus besoin de lampe, ni de la lumière du soleil, parce que le Seigneur Dieu les éclairera, et ils règneront dans les siècles des siècles. » [3]

Parlant des trois actes qui constituent la bienheureuse vision, le docte et pieux Lessius s'exprime ainsi: « Dans ces trois actes réside la principale gloire de Dieu, la gloire qu'il s'est proposée pour fin dans toutes ses œuvres; et ils comprennent également le plus grand bien et la béatitude formelle des anges et des hommes. Par ces actes les esprits bienheureux sont immensément élevés au-dessus d'eux-mêmes;

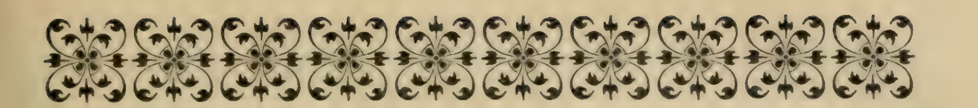
1 Apoc. vii, 16, 17.
2 Ibid. xxi, 4.
3 Ibid. xxii, 3, 5.

et, dans leur union avec Dieu, deviennent des êtres déifiés, en vertu de cette similitude avec Dieu, la plus sublime, la plus éminente, si haute que l'esprit est impuissant à en concevoir une plus grande. Et comme des dieux, ils sont revêtus et brillent pour toute l'éternité des éclatantes splendeurs de la Divinité. Par ces mêmes actes, ils embrassent l'immensité, de manière à se proportionner autant que possible à ses infinies dimensions, à la saisir, à la comprendre tout entière. Ils ne restent point au dehors ni à la surface, mais pénètrent jusque dans ses profondeurs les plus intimes; ils entrent dans la joie de leur Seigneur, les uns plus, les autres moins, suivant la munificence de la lumière de gloire donnée à chacun. Submergés dans cet abîme, ils s'y perdent comme toutes les choses créées; car tous les autres biens, toutes les autres joies leur semblent comme rien, à côté de cet océan de bien et de joie. Dans cet abîme, il n'y a pour eux ni ténèbres, ni obscurité, comme celles qui pèsent actuellement sur nous, et nous voilent la Divinité; mais tout est lumière, tout est immense sérénité. Ce sont là les demeures éternelles, avec la parfaite assurance de leur perpétuelle durée. C'est l'accomplissement de tous leurs désirs. C'est la possession et la jouissance de tout ce qui est désirable. Là, il ne restera plus rien à attendre, plus rien à chercher; car tous auront en Dieu la ferme possession, et l'exquise jouissance de tout bien. Là, tous n'ont qu'une occupation; contempler l'infinie beauté de Dieu, aimer son infinie bonté, jouir de son infinie suavité, boire jusqu'à l'ivresse au torrent de ses délices, tressaillir avec d'ineffables transports dans sa gloire infinie, et dans l'abondance des biens qu'ils possèdent et partagent avec lui. De là naissent

des louanges des bénédictions, des actions de grâces sans fin. Ainsi les bienheureux, étant arrivés à la consommation de leurs désirs, sachant qu'ils n'ont plus rien à envier, se reposent en Dieu comme en leur fin suprême. »[1]

1 *De Perf. Divin.*, l. XIV, c. V. Apud BOUDREAUX, *Le Bonheur du Ciel*, ch. I, p. 18, 19.





CHAPITRE IV

Béatitude accidentelle : Son Objet.

I. BÉATITUDE ACCIDENTELLE DANS LE CIEL. SENS ET OBJET.

1. Si nous nous en rapportons aux témoignages de la sainte Ecriture, en outre des actes essentiels de la vision, de l'amour et de la joie, nous devons admettre chez les élus du bienheureux séjour une béatitude accidentelle. Cette vérité ressort très clairement des paroles de l'Evangile : « Je vous le dis, il y aura une joie parmi les anges de Dieu, lorsqu'un seul pécheur fera pénitence. »[1] Cette joie est incontestablement quelque chose autre que la joie essentielle de la bienheureuse vision. Nous lisons également que, par l'Incarnation, par l'institution de l'Eglise et sa propagation, « les principautés et les puissances qui sont dans les cieux ont

1 S. Luc. xv. 10.

appris à connaître la sagesse de Dieu dans les ordres différents de sa conduite. »[1] Ces textes et tant d'autres semblables montrent qu'il y a dans les bienheureux des perfections distinctes de leur béatitude essentielle. C'est d'ailleurs conforme à la raison: les élus sont capables de multiples perfections, en plus de la béatitude essentielle ; comme, d'autre part, plus d'une autre perfection leur est naturelle, on ne voit pas pour quelle raison on leur refuserait ces perfections dans leur état de béatitude. Aussi tous les théologiens n'ont-ils qu'une voix pour affirmer comme certain, que, en plus de la béatitude essentielle, les âmes béatifiées sont encore favorisées de récompenses accidentelles, qui constituent ce qu'on appelle la *béatitude accidentelle.*

Ce nom *d'accidentelle* indique en quelque sorte ce qu'est cette béatitude : elle n'est pas la même que la béatitude essentielle ; elle n'en émane pas comme d'une nécessité absolue ; la béatitude essentielle reste toujours identique à elle-même ; la béatitude accidentelle peut, à certains moments, avoir ou ne pas avoir lieu. D'où l'on voit que l'objet de cette dernière n'est pas la vision de l'essence de Dieu, ou quelque chose de divin ; car, tout ce qui est formellement vu en Dieu appartient à la béatitude essentielle. Le docteur Angélique nous dit que la récompense accidentelle « est la joie ou le bonheur provenant d'un bien créé ; » joie à laquelle correspondent naturellement la connaissance et l'amour. Il faut ajouter que si les élus reçoivent, même au sujet de choses divines, une connaissance distincte en quelque manière de la vision béatifique, c'est là encore une perfection accidentelle. Mais on peut dire aussi que cette

1 EPH. III, 10.

béatitude provient d'une chose créée, parce que la connaissance est impartie à l'âme béatifiée par l'intermédiaire d'une chose créée, c'est-à-dire, par une science infuse ou acquise, nous pouvons donc dire que la béatitude accidentelle formelle est l'acte de l'intelligence et de la volonté, en tant que ces facultés envisagent quelque chose qui est en dehors de l'objet principal de la béatitude, qui est Dieu contemplé intuitivement. Comme c'est une joie causée par des choses créées, en raison de la variété de ses objets, on peut la distinguer en béatitude accidentelle provenant des biens de l'âme, des biens ou des perfections du corps, et des biens extérieurs ; ou, en d'autres termes, la jouissance est produite dans l'âme par la connaissance des créatures, par la beauté et la perfection des corps glorifiés, et par les joies que nous appellerons les jouissances sociales du ciel.

Nous avons à nous occuper dans ce chapitre des perfections de l'âme, de celles de l'intelligence, et de celles de la volonté qui ont pour principe les objets secondaires de la béatitude, et qui sont du ressort de la béatitude accidentelle et la constituent.

2. MULTIPLES PERFECTIONS DE L'INTELLIGENCE AU CIEL.

2. Avec la vision béatifique l'intelligence des bienheureux jouit de plusieurs autres perfections :

(1) Ce qui n'est point admissible dans l'intelligence des béatifiés.

(1) Voyons en premier lieu ce que l'on doit exclure dans l'intelligence des élus. D'après l'enseignement commun des théologiens, la qualité ou vertu surnaturelle de la foi ne

subsiste pas chez les bienheureux ; nous devons en dire autant des dons surnaturels de science, de prophétie, qui ne sont que des compléments de la foi. A l'appui de cette vérité, nous avons les paroles du grand apôtre : « La charité ne finira jamais ; les prophéties s'anéantiront, les langues cesseront, et la science sera abolie. Car ce que nous avons maintenant de science et de prophétie, est très imparfait. Mais lorsque nous serons dans l'état parfait, ce qui est imparfait sera aboli. »[1] La raison en est évidente : la lumière de gloire n'est pas plus possible simultanément avec les obscurités de la science surnaturelle, que ne l'est une opinion avec la certitude sur le même objet et pour le même motif. Mais, comme les âmes béatifiées ne sont pas omniscientes, Dieu peut leur révéler certaines choses ; et, lorsque cette révélation a eu lieu, elle est conforme à leur présente condition de science claire et sans nuages. De sorte que les élus ne sont plus sujets aux obscurités de l'intelligence, mais ont la vision claire, et la compréhension complète de ce que Dieu leur a révélé. Saint Thomas enseigne que, si Dieu devait révéler quelque chose aux élus du ciel, on ne pourrait pas dire que cette révélation serait la même chose qu'une prophétie ; car la prophétie est la vue d'une chose dans l'avenir, ou, la vue dans le lointain ; tandis que toutes les choses que voient les bienheureux leurs sont évidentes et actuellement présentes.

La science de la théologie trouve accès dans l'intelligence des bienheureux du ciel, selon les conditions que nous allons expliquer. La théologie, en raison du sujet qui possède la science, se divise en deux branches : la théologie des élus,

1 I Cor. XIII. 8 et s.

qui sont parvenus *au terme*, et la théologie des militants de la terre, qui sont encore dans *la voie*. Encore deux sortes de théologie pour les béatifiés : l'une que saint Augustin appelle *cognitio matutina*, (la science du matin), et qui n'est autre chose que la vision béatifique elle-même, par laquelle les élus contemplent tous les mystères divins dans le Verbe. Elle est essentiellement intuitive, parce qu'elle consiste dans l'acte instantané et permanent de la vision elle-même. L'autre, que le même saint docteur appelle *cognitio vespertina*, (la science du soir), est celle par laquelle les bienheureux, en vertu de la puissance de leur raison naturelle, déduisent, touchant les divins mystères, les conclusions qui découlent des principes connus ou vus par la lumière de gloire dans la divine essence. Et cette science, ils l'acquièrent par des *espèces*, divinement infuses, ou acquises par leurs études, pendant qu'ils étaient dans cette vie mortelle. Elle est réellement le fruit du raisonnement, et ne diffère pas substantiellement de nos connaissances, qu'elle a seulement le privilège de surpasser en clarté. Ici, notre science théologique est nécessairement obscure, parce qu'elle procède des principes de la foi ; mais comme les élus ont la claire perception des vérités de la foi, toute obscurité disparaît et le motif formel ou la raison de l'assentiment n'est plus le même. Qu'il me soit permis, cependant, de faire remarquer que les *espèces* des connaissances théologiques que l'homme acquiert en cette vie subsistent dans le ciel, de telle sorte que l'homme sera capable, dans la patrie, de se rappeler tout ce qu'il aura appris dans la terre de l'exil. Nous en dirons autant des *espèces* ou impressions intellectuelles des choses naturellement acquises en cette vie ; car, tout ce qui est naturel à l'intelligence restera dans le ciel, mais sera

purifié de toutes ses imperfections. Voilà pourquoi tous les auteurs admettent, avec Suarez, que le souvenir de ce qu'on aura fait sur la terre subsistera au ciel, mais, toutefois, avec ses restrictions, qu'il y aura oubli du mal qu'on aura fait, autant qu'il sera nécessaire pour que le souvenir de ce mal ne puisse pas, dans le ciel, diminuer la félicité des élus. Bref, rien ne manquera à la faculté intellectuelle de ce qui peut convenir à sa perfection, et les bienheureux connaîtront beaucoup de choses qu'ils n'auront jamais apprises. Et même, suivant les inclinations et les dispositions de chacun, il en est qui désireront naturellement connaître certaines choses ; et il en est qui désireront en connaître d'autres : à ceux-ci et à ceux-là sera accordée la part de connaissance proportionnée à ces inclinations et à ces dispositions ; plus aucun désir légitime, dès lors, qui ne recevra pleine satisfaction.

Les élus, il faut cependant ne pas l'oublier, ne connaîtront pas tout ce que Dieu fait ou peut faire : ce serait pour eux, autrement, l'omniscience et la capacité de comprendre Dieu, ce qui n'est point possible pour une créature finie. Il n'y a, en outre, aucune raison pour que Dieu leur révèle toutes les choses passées, présentes et futures ; cette connaissance n'est point nécessaire à leur bonheur. Puis, nous en avons la déclaration expresse : aucun des Saints et des anges ne connaîtra le jour du jugement général, comme nous le lisons dans l'Evangile de saint Mathieu : « Mais pour ce qui regarde le jour et l'heure, qui que ce soit, excepté mon Père, n'en a connaissance, non, pas même les anges du ciel. » [1]

1 S. Mat. xxiv. 36.

(2) Objets secondaires de la vision béatifique: ordre et énumération.

(2) Si nous nous demandons maintenant quels sont les objets secondaires que les élus voient en Dieu, nous pourrons admettre la réponse générale que saint Thomas fait à cette question : « Les bienheureux voient des créatures passées, présentes et futures tout ce qui les concerne spécialement et principalement. » La raison qu'il en donne, c'est que la suprême béatitude doit pleinement satisfaire tout désir juste et légitime des enfants de l'adoption ; et il est naturel que les élus désirent justement et légitimement connaître les choses qui les concernent particulièrement.

Donnons en quelques mots un aperçu des objets qu'embrasse cette connaissance des créatures classées en trois ordres par Billuart, qui traite ce sujet.

Il fait observer qu'il n'est pas facile de dire ce qui peut être assigné à chacun des bienheureux comme les concernant d'une manière particulière. Puis il ajoute que l'être béatifié peut être considéré à trois points de vue : (1) En tant qu'il est élevé à l'état de grâce; (2) en tant qu'il fait partie de l'univers ; (3) et enfin, comme personne individuelle, publique ou privée, suivant qu'il est, par exemple, pape, roi, fondateur d'un ordre religieux, père de famille, etc..

3. CE QUE VOIENT LES ÉLUS.

(1) En tant qu'élevés à l'état de grâce.

3. (1) Au premier point de vue, — c'est-à-dire, et tant qu'ils sont élevés à l'état surnaturel, les bienheureux voient et connaissent les mystères de la foi qu'ils ont crus pendant cette vie mortelle, à savoir, les mystères de l'Incarnation, de

la Résurrection, de la Rédemption, les mystères de la grâce et de la prédestination, etc.. Ils les verront et les connaîtront par le fait que la vision béatifique succède à la foi, en est la récompense; suivant les paroles du Psalmiste: « Les mêmes choses que nous avons entendues, nous les avons vues dans la cité du Seigneur des armées, dans la cité de notre Dieu: Dieu l'a fondée pour toute l'éternité. »[1]

Tous les bienheureux auront le désir très légitime de pénétrer ces mystères qu'ils auront crus.

(2) En tant que faisant eux-mêmes partie de l'univers.

(2) Considérés au second point de vue, c'est-à-dire, comme faisant eux-mêmes partie de l'univers, les élus verront tous les genres *(genera)* et toutes les espèces des êtres; et, en conséquence, ils verront tous les anges, puisque, selon la doctrine de saint Thomas d'Aquin, chacun des anges est une espèce distincte en elle-même. Ils verront aussi les principales parties de l'univers, les cieux, les astres, les divers éléments, et tant d'autres choses qui, d'elles-mêmes et principalement, appartiennent à la beauté et à l'intégrité du monde. Quant aux choses et aux actes, pris individuellement et en particulier, qui se passent entre nous, qui ont eu lieu dans le passé ou se produisent dans l'avenir, et dans cette catégorie de faits rentrent les secrets des cœurs, il en est que les élus verront. Ils verront entre autres ceux de ces faits qui leur sont nécessaires pour la connaissance des espèces, ceux qui les touchent et les intéressent d'une manière particulière. Par contre, ils ne les verront pas tous, parce que tous ne

1 Ps. XLVII. 9.

sont pas considérés comme parties principales de l'univers, ou comme nécessaires à son intégrité. Nous ne nous imaginons pas, du reste, à quel titre ou pour quel motif, les élus pourraient désirer les connaître, si ce n'est pour un motif de curiosité, qu'on ne saurait supposer chez les bienheureux.

(3) Suivant la position individuelle ou le rôle de chacun dans la vie.

(3) Envisagés au troisième point de vue, les bienheureux verront au moins toutes les principales choses qui appartiennent à cette position ou à cette charge qui furent les leurs, que ces actes soient libres ou nécessaires, naturels ou surnaturels, que les faits se passent sur la terre ou dans le ciel. Par exemple, saint Pierre et les Papes, ses successeurs, connaîtront probablement tout ce qui intéresse l'Eglise universelle ; les rois, tout ce qui concerne leurs royaumes ; les fondateurs d'ordres religieux, tout ce qui touche à ces communautés, et ainsi des autres. La sainte Vierge connaît beaucoup plus de ces choses que les autres Saints, particulièment les prières et les pensées des hommes. Etant, en effet, dans la plupart des choses, leur avocate toute spéciale, elle doit connaître leur condition, afin qu'elle puisse leur procurer du secours en temps opportun. Il ne s'ensuit pas, cependant, que même la sainte Vierge connaisse toutes les pensées et toutes les actions des hommes, parce que toutes ne sont pas de nature à l'intéresser particulièrement. C'est là le privilège spécial de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est le juge de tous les hommes, et qui, dès lors, connaît tous ceux qui devront subir son jugement, aussi bien que tous et chacun de leurs actes, toutes et chacune de leurs pensées, avec toutes les circonstances qui les accompagnent.

C'est une pieuse croyance, assez commune parmi les fidèles, que les élus du ciel connaissent tous les actes de dévotion accomplis en leur honneur, et toutes les prières qui leur sont adressées, conformément à la pratique de l'Eglise, qui règle et ordonne les prières faites aux saints, comme s'ils étaient présents et les entendaient.

4. LA CONNAISSANCE DE SOI-MÊME DANS LE CIEL.

4. Qu'il me soit permis de consacrer quelques lignes à cette idée de la connaissance de nous-mêmes, que nous pourrons avoir au ciel. Je la trouve pieusement exposée par Monseigneur Ullathorne: « Comme l'âme contemple toutes choses en Dieu, et rien en elle-même, et comme toutes les choses passées sont présentes avec lui, elle voit tout ce que Dieu a fait pour elle dans le divin miroir de la vérité éternelle. Elle y contemple son merveilleux avancement, depuis sa sortie du néant jusqu'à son arrivée à sa fin suprême en Dieu. Sa création à l'image de Dieu, le don qui lui est fait des lumières de la raison, sa croissance et ses développements dans le monde, par le perfectionnement des dons que la divine Providence lui prodigua de tant de manières, — tout lui est présent. L'œuvre de sa rédemption et de ses retours à l'amitié de Dieu remplit son cœur d'une ineffable gratitude. Elle contemple tous ces traits qui la dirigent au bien, qui lui viennent de la terre ou du ciel, et que Dieu, dans son amoureuse sollicitude, a fait converger vers les différentes phases de vie, pour alimenter et protéger sa nature, instruire son intelligence, soutenir ses espérances, et la fixer dans le service du Dieu vivant. Elle voit chacun des anneaux de cette précieuse chaîne des lumières divines, des grâces, des inspirations, des encouragements dans l'épreuve, des pardons

après les défaillances, des consolations et des encouragements; chaîne qui enlace le cours tout entier de sa vie mortelle, et qui l'a dirigée sur le chemin qui mène à Dieu. Elle admire comment Dieu est allé au-devant d'elle, lui préparant sa voie; comment il s'est tenu près d'elle pour la soutenir le long du sentier, et comment il l'a suivie pour écarter les obstacles sous ses pas; l'affligeant, mais pour la guérir; la frappant pour la sauver; l'humiliant, mais pour l'exalter. Là, en un mot, dans ce miroir éternel, elle voit comment Dieu a tout fait et tout ordonné pour le plus grand bien de ses bien-aimés. »[1]

« Dans le ciel, nous nous connaîtrons et nous nous verrons tels que nous sommes. Car, selon le mot de saint Paul : « Alors je connaîtrai, comme je suis connu moi-même. » Nous verrons et nous connaîtrons donc la belle et vivante image de l'Eternel, dans son essence même; nous la verrons revêtue d'une incomparable beauté, parée des pierres précieuses de la grâce et des bonnes œuvres, brillant comme un astre en la présence de Dieu. La lumière, qui s'échappera de nous-mêmes et de notre surprenante beauté, ne fera jaillir en nous aucun autre sentiment que celui d'une reconnaissance sans bornes envers Dieu, le dispensateur de notre existence et de tout ce que nous possédons. Ici encore, aussi bien que dans la connaissance de Dieu, l'intelligence humaine se reposera pleinement satisfaite, parce que sa soif de se connaître complètement elle-même sera étanchée dans la vision béatifique. »[2]

1 *Les Privilèges de l'Homme*, p. 402.
2 *Le Bonheur du Ciel*, ch. III, p. 38.

5. MULTIPLES PERFECTIONS DE LA VOLONTÉ DANS LE CIEL.

5. En outre de l'amour essentiel et de l'essentielle joie du ciel, la volonté des élus y sera revêtue de plusieurs perfections.

(1) Les habitudes des vertus infuses.

(1) Tout d'abord, subsisteront dans la volonté des bienheureux toutes les habitudes des vertus infuses dont la notion n'implique pas quelque imperfection. L'espérance ne survivra pas, parce que espérer n'est pas autre chose que tendre à ce qu'on ne possède pas encore; par conséquent, lorsqu'on possède ce que l'on espérait, c'est à dire, la jouissance divine, l'espérance cesse d'exister. Celui qui possède tout ce qu'il désire, qui le possède irrévocablement, sans qu'il n'y ait plus pour lui aucun danger de le perdre, ne saurait plus rien espérer. Toutes les vertus morales infuses, cependant, subsistent dans les élus du ciel; mais tous les actes de ces vertus n'ont pas lieu de se produire. Ainsi, les actes de la force ne peuvent pas trouver un objet d'application, puisqu'il n'y aura plus aucune difficulté à affronter; il en est de même des actes du repentir, car le repentir supposerait la peine dans les âmes béatifiées. Mais, comme ces vertus ont pour but principal et premier d'incliner la volonté vers Dieu (et c'est leur objet formel), les vertus morales peuvent s'exercer suivant leur acte premier, qui est l'amour de tout ce qui est vertueux, de tout ce qui est bien. Un martyr, par exemple, pourra se réjouir d'avoir supporté avec courage les épreuves et les souffrances de son supplice: cet acte procède de la vertu de force. Une âme béatifiée pourra éprouver de la

oie à la pensée des satisfactions acceptées pour Dieu, du ardon des fautes qu'elle avait commises; ces actes, on eut dire, procèdent de la vertu de pénitence.

(2) Les dons du Saint-Esprit qui restent dans la volonté des élus.

(2) Les dons du Saint-Esprit, qui ont pour siège la volonté, ubsistent dans les bienheureux, par exemple, la piété, la rainte de Dieu, aussi bien que le don de force. La crainte de)ieu peut s'entendre comme le respect dû à la Majesté ivine, et non comme la crainte du péché ou du châtiment.

(3) Les vertus acquises de la volonté dans le ciel.

(3) Quant aux *vertus acquises*, — c'est-à-dire, ces vertus ui donnent la faculté naturelle de faire de bonnes actions, t que l'on acquiert par la pratique de la vertu pendant cette ie mortelle, — on peut dire qu'elles subsistent dans le ciel, arce qu'on ne voit pas pour quelle raison elles disparaîtraient. Et, si elles ne sont pas dans la volonté lorsque l'âme entrera u ciel, elles devront lui être infuses; si elles sont imparfaites, l faudra qu'elles soient affranchies de toute imperfection; cet affranchissement est dû à la volonté des élus, puisqu'il eur est naturel, et, en conséquence, fait l'objet de leurs ustes désirs.

Nous pouvons résumer tout ce qui concerne la perfection le la volonté chez les bienheureux, en disant qu'ils auront u ciel la réalisation pleine et entière de tous leurs désirs. Ce que le Christ disait à ses Apôtres: « demandez et vous ecevrez, afin que votre joie soit complète », [1] montre en

1 S. JEAN. XVI, 24.

effet qu'il voulait que, dans leur condition finale, tous leurs désirs aient pleine satisfaction.

C'est bien ce qui arrivera, remarquons-le, pour tous les degrés de la béatitude, bien que chacune des âmes béatifiées, absolument parlant, soit capable d'un plus grand bonheur. Il n'en est pas moins vrai que chacune sera absolument satisfaite de la part qui lui sera faite, sachant qu'elle a tout ce qui lui est dû, et qu'elle ne peut pas attendre ou désirer davantage. Bien plus, chaque degré de la béatitude essentielle est si grand, que, toutes les jouissances accidentelles seraient-elles absentes, les béatifiés seraient aussi parfaitement heureux que pleinement satisfaits.

Nous avons déjà expliqué l'amour essentiel de ces âmes fortunées, cet amour qui a Dieu lui-même pour objet, et nous devons y joindre comme inséparable l'amour qu'elles auront pour les créatures. Elles aimeront, naturellement toutes les créatures en Dieu et pour Dieu, comme dans l'exemplaire et le prototype que leur en a montré en cette vie la charité parfaite.

« L'imperfection qui ruine tant de bonheur en ce monde ne trouvera jamais accès dans notre demeure céleste. Car l'âme voit non seulement que celui qui l'a aimée de toute éternité, continuera à l'aimer à jamais ; elle voit non seulement l'entière impossibilité pour Dieu d'en arriver jamais à la mépriser ; mais, en même temps, elle sent encore l'impossibilité où elle est elle-même de lui être jamais infidèle. Non seulement elle voit Dieu tel qu'il est ; mais elle voit aussi toutes les choses telles qu'elles sont. Malgré toute la beauté des créatures au ciel, elle voit toujours en Dieu une beauté et une perfection, si immensément, si infiniment supérieure, qu'il lui est impossible d'être captivée

par les créatures, comme elle l'était en ce monde. Elle aime toutes les âmes compagnes de son bonheur, il est vrai ; mais elle les aime en Dieu et pour Dieu. Elle les aime parce qu'elles sont à lui, et parce qu'il les aime. Elle les aime aussi, parce qu'elles sont si saintes, si belles, si semblables à Dieu, et, dès lors, parce qu'elles méritent si bien son amour. Mais son amour principal, l'amour qui l'absorbe, a son centre en Dieu, et y reste à jamais. Jamais ne se lèvera un jour où elle sentira en elle-même le moindre affaiblissement de son amour pour Dieu ; et ainsi sa suprême félicité ne s'évanouira et ne diminuera jamais. Bien plutôt, elle voit l'aurore d'un glorieux jour où son bonheur sera augmenté, perfectionné, complété par la résurrection de son corps ; — un jour où de nouvelles joies et une nouvelle béatitude seront ajoutées aux joies et à la félicité qu'elle goûte maintenant dans la vision béatifique. »[1]

6. ORDRE QUI SERA OBSERVÉ AU CIEL DANS L'AMOUR DES CRÉATURES.

6. L'ordre à observer dans l'amour des créatures sera le même au ciel que sur la terre : plus parfaites et plus saintes elles seront, plus elles seront dignes de notre amour ; toutes les créatures devant être aimées pour Dieu et en Dieu. Par conséquent, dans la céleste cité, les bienheureux aimeront de toute l'intensité de leur volonté Jésus-Christ, le Dieu fait homme : il est le Fils bien-aimé du Père, le plus cher et le plus parfait objet de ses infinies complaisances. Après Jésus, les élus aimeront Marie, sa divine Mère et la nôtre, puisqu'elle est la plus parfaite, et éminemment plus élevée que toute

1 *Le Bonheur du Ciel*, ch. IV, p. 47, 48.

pure créature, et qu'aucun saint, aucun ange ne lui est égal en gloire, sa gloire à elle ne le cédant qu'à celle de son divin Fils. A sa suite, nous avons d'excellents motifs de citer saint Joseph comme objet de ce même amour des bienheureux, soit à cause de ses vertus et de ses rares privilèges ; soit, en raison de son étroite union avec Notre-Seigneur Jésus-Christ et avec Marie, comme père nourricier du Sauveur et époux de la très sainte Vierge. Et puis, viendront les anges et les saints de Dieu, objets de la béatitude accidentelle des élus, chacun suivant la mesure de la perfection et de la gloire qui l'unit à Dieu. Cet amour que nous aurons pour eux, ne sera pas l'amour de cette charité générale qui embrasse toutes les créatures raisonnables, mais l'amour d'une charité particulière, qui se portera sur chacun d'eux individuellement, parce que la vision que nous aurons d'eux sera claire et assez vaste, pour que l'acte de notre amour les embrasse tous en général et chacun en particulier.

En retour, l'âme dans le ciel sera aimée de tous ceux qu'elle aimera : aimée du divin cœur de Jésus et du cœur immaculé de Marie ; aimée de tous ces millions d'habitants de la céleste Jérusalem, si purs, si grands, si nobles ; aimée en Dieu et pour Dieu, avec la même charité dont Dieu est aimé et nous aime lui-même. Au ciel, l'amour mutuel est le parfait amour de l'amitié entre les enfants adoptifs de Dieu : car tous les élus, sous le regard et dans le sein de leur commun Père, vivent de la même vie, participent aux mêmes biens, sont assis à la même table, enivrés au même torrent d'ineffables délices : et de tant de cœurs il ne se fait qu'un seul cœur, et de tant d'amours, un seul amour, un seul cœur, une seule âme dans l'amour de Dieu, et dans l'amour que ces innombrables êtres béatifiés auront les uns pour les autres.

7. L'AFFECTION NATURELLE PURIFIÉE ET ÉLEVÉE.

7. Arrêtons-nous un instant pour répondre à une objection qui sans doute naîtra dans plus d'un esprit. Si dans la patrie céleste l'ordre de la sainteté règle absolument celui de l'amour, alors, l'affection des parents pour leurs enfants, des enfants pour leurs parents, des époux entre eux, toutes les autres affections légitimes, fondées sur l'amitié ou nées d'inclinations et de circonstances naturelles et légitimes ; toutes ces affections, disons-nous, seront donc confondues en un seul amour, et nul ne sera donc plus aimé à titre spécial, comme il l'était et devait légitimement l'être ici-bas ? Non, il n'est point vrai que tous ces liens d'amour, si doux et si forts, seront éternellement rompus. Il n'entre point dans les desseins de Dieu qu'il en soit ainsi, et ses enseignements ne permettent pas de conclure à la destruction de tous les liens naturels, et de toutes les affections dont il est lui-même l'auteur et le principe.

Jusqu'ici nous n'avons parlé que de l'amour béatifique de charité ; de cet amour qui, ayant Dieu pour objet formel, embrasse avec lui dans l'unité d'un même acte tous ceux qu'il a faits participants de son infinie bonté. Mais pas plus que la grâce, la gloire qui en est le couronnement, ne détruit la nature. Et comment la détruirait-elle, puisqu'elle la suppose ? Qu'on me dise ce qu'il en serait de la lumière de gloire ou de la charité surnaturelle, s'il n'y avait l'intelligence et la volonté de l'homme, deux facultés émanant de la nature humaine, pour être leur nécessaire appui ? La lumière de gloire et la charité surnaturelle, loin de les détruire, exigent donc ces facultés ; elles exigent aussi les principes actifs dont procèdent les actes de la vision et de l'amour.

Donc encore, ce que la grâce et plus complètement la gloire excluent, ce n'est pas la nature, mais le défaut de la nature, le dérèglement de ses tendances, ses ignorances et ses faiblesses. Or, les affections spéciales qui relient entre eux les membres d'une même famille, ou celles que fait naître la communauté de vues, d'aspiration et de vie, encore qu'elles viennent de la nature, peuvent exister sans désordre. Originellement elles descendent du ciel, et pourvu qu'elles évitent les souillures de la terre, ou qu'elles s'en purifient, elles peuvent y remonter, plus douces, plus vives et plus durables qu'elles ne le furent jamais dans l'exil : la sainte et glorieuse charité, tout en les maintenant dans la règle, les approuve, les encourage et les avive. C'est ce que j'ai appris du docteur Angélique, quand il enseigne que « dans la patrie nous aimerons de plusieurs manières ceux qui nous sont maintenant plus intimement unis : car les causes honnêtes de mutuelle dilection ne cessent pas d'exercer leur influence sur l'âme des bienheureux. » [1]

8. L'AME, L'UN DE CES MYRIADES D'ESPRITS QUI SONT AU CIEL, D'APRÈS Mgr ULLATHORNE.

8. Terminons ce chapitre, où nous avons étudié la perfection qui résulte pour les âmes béatifiées de la vision et de l'amour des objets secondaires, par les paroles de Monseigneur Ullathorne : « L'âme, ainsi au comble du bonheur par la bienheureuse vision, n'est que l'un de ces innombrables esprits qui, embrassant tous les ordres des anges

1 Voy. *La Grâce et la Gloire,* par le R. P. TERRIEN, S. J.

et des saints, forment en Dieu une société unique, et qui, après les temps successifs de l'épreuve, composent l'unique et indivisible royaume du ciel. Chacun de ces innombrables esprits fut une création spéciale ; chacun est une œuvre distincte et particulière de la grâce ; chacun est un astre à la fois multiple et unique de lumière et de vie, dans ce royaume resplendissant de sa propre histoire ; chacun accomplit la révolution qui lui est propre, chacun étant sa propre récompense et sa propre gloire. Et, tandis que chacun est une resemblance de Dieu, quelle variété infinie dans cette ressemblance ! Le bien de chacune de ces âmes est la joie de toutes ; car, aucune rivalité ou jalousie ne saurait se rencontrer là d'où l'égoïsme est banni, et où le même divin Esprit opère tout en tous.

« Oui, certes, ces esprits béatifiés comprennent désormais l'entière signification des paroles de celui qui les a rachetés au prix de son précieux sang : « Je suis la lumière et la vie. — Je vous ai donné d'avoir la vie, et de l'avoir plus abondante. — De même que le Père vit par moi, et que je vis par le Père, ainsi celui qui participe de moi vivra par moi. — Celui qui m'aime sera aimé de mon Père : et je l'aimerai, et je me montrerai à lui. — Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons en lui notre demeure. » Tout ce que signifient ces divines promesses, est maintenant parfait, sans voile, dans ces esprits devenus tout vue et tout sens spirituel, capables, avec toutes leurs énergies, d'embrasser le Bien suprême pour lequel ils ont été créés. » [1]

1 *Les Privilèges de l'Homme*, L. XIV. p. 401.



CHAPITRE V

La Résurrection du Corps. — Ce qu'il y aura de commun pour les Corps ressuscités des Bons et des Méchants.

Nous avons considéré jusqu'ici l'enfant de Dieu glorifié, consommé dans la partie principale de lui-même ; il est entré par l'âme dans la possession de son éternel héritage : héritage de lumière, d'amour et d'inénarrable jouissance. Que reste-t-il pour que l'adoption soit complète, et le chef-d'œuvre de la grâce et de la rédemption, achevé ? Il reste à faire le corps, cette partie inférieure mais substantielle et intégrale de nous-mêmes, à l'image du corps de Jésus-Christ, le Fils unique de Dieu ; c'est-à-dire, à le tirer du tombeau, à le réunir à l'âme bienheureuse, à l'orner de tous les dons réclamés par cette alliance. Tant que nous ne sommes pas encore affranchis de l'asservissement à la corruption, « nous gémissons au-dedans de nous, dans l'attente de l'adoption

des enfants de Dieu, qui sera la rédemption de notre corps. »[1] C'est de cette résurrection glorieuse que nous avons à parler, pour en démontrer la certitude, en dire les prérogatives et les splendeurs, et essayer de faire ressortir la béatitude accidentelle que procure à l'âme cette réunion avec son corps glorifié.

I. LA RÉSURRECTION DU CORPS.

Dans un ouvrage antérieur,[2] j'ai traité longuement la doctrine de la résurrection du corps et toutes les vérités qui touchent à cet article de notre foi. Il ne sera donc point nécessaire d'entrer ici dans le détail de toutes les preuves de la résurrection des morts, pas plus que dans un long exposé de tout ce qui concerne le jour de la résurrection ; nous nous bornerons à établir ce qui est indispensable pour montrer le complément de l'œuvre de Dieu relativement au genre humain. Nos corps sont une partie de nous-mêmes ; on ne pourrait pas dire que l'homme complet a atteint tout son perfectionnement final, tant que le corps et l'âme ne sont pas réunis dans la possession de la vie éternelle et du bonheur sans fin.

La résurrection des corps, pour se réunir aux âmes auxquelles ils ont appartenu, est un dogme que nous retrouvons dans toutes les professions de foi. Nous disons dans le Symbole des Apôtres : « Je crois la résurrection de la chair ; » dans celui de Nicée : « J'espère la résurrection des morts ; » dans celui de saint Athanase : « A son avènement (du Christ) tous les hommes ressusciteront dans

1 ROM. VIII. 23.
2 *Le Credo Expliqué*, Art. XI. Aubanel Frères, éditeurs.

leurs corps. » Cet enseignement est reproduit à peu près dans les mêmes termes par toutes les autres professions de foi. Il a été aussi plusieurs fois l'objet des définitions de l'Eglise. Le quatrième Concile de Latran s'exprime ainsi contre les Albigeois : « Le Christ viendra à la fin du monde ; il jugera les vivants et les morts, et rendra à chacun selon ses œuvres, aux élus et aux réprouvés, car tous ressusciteront avec les mêmes corps qu'ils auront eus, et recevront suivant leurs œuvres bonnes ou mauvaises. »

Les textes de la Sainte Ecriture, qui prouvent la résurrection des corps, ont été si bien choisis et exposés par les auteurs du *Manuel de Théologie Catholique*, que je ne crois pouvoir mieux faire que de les reproduire tels que je les lis dans cet estimable ouvrage :

(1) Preuves de la Résurrection tirées de l'Ancien Testament.

(1) « L'Ancien Testament, comme peut le faire prévoir son caractère imparfait et préparatoire, ne parle d'abord que d'une manière vague, puis, dans la suite, avec une clarté toujours croissante, de la résurrection des corps. Il nous annonce la venue du Rédempteur, qui réparera tous les mauvais effets du péché d'Adam ; qui revêtira tous les hommes d'une immortalité corporelle, et leur rendra la pleine jouissance du bonheur perdu au paradis terrestre : « Car je sais que mon Rédempteur est vivant, et que je ressusciterai au dernier jour ; je sortirai de la terre, et je serai revêtu de nouveau de ma peau, et je verrai mon Dieu dans ma chair. Je le verrai moi-même, et non un autre ; et je le contemplerai de mes propres yeux. C'est là l'espérance

que j'ai, et qui reposera toujours dans mon sein. »[1] Le prophète Isaïe annonce que le Seigneur « précipitera la mort pour jamais.[2] — Ceux que vous aviez fait mourir vivront, mes tués ressusciteront. Réveillez-vous de votre sommeil, et chantez les louanges (de Dieu), vous qui habitez dans la poussière ; car votre rosée, (Seigneur), sera une rosée de lumière, et vous ruinerez la terre des géants ; (dans l'hébreux, on lit: La terre rejettera de son sein les morts ou les ombres).... Et la terre ne cachera plus le sang qui y a été répandu ; elle ne retiendra plus dans son sein ceux qu'on y avait fait descendre par une mort violente. »[3] La vue qu'a eue Ezéchiel de la résurrection des os desséchés,[4] se rapporte, naturellement et avant tout, au rétablissement d'Israël ; mais le choix d'une pareille figure n'en reste pas moins une preuve de la croyance à la résurrection. « Et toute cette multitude de ceux qui dorment dans la poussière de la terre se réveilleront, les uns pour la vie éternelle, et les autres pour un opprobre qu'ils auront toujours devant les yeux. »[5] Au second livre des Machabées, nous voyons les frères s'encourager au milieu de leurs tourments par l'espoir et la croyance que ces mêmes membres qu'ils perdaient pour l'honneur de Dieu, leur seraient par lui rendus un jour. « Après celui-ci on insulta encore au troisième : on lui demanda sa langue qu'il présenta aussitôt ; et il étendit ses mains constamment, et dit avec confiance : J'ai reçu ces membres du ciel ; mais je les méprise maintenant pour la défense des lois de Dieu, parce que

1 Job. xix. 25-27.
2 Is. xxv. 8.
3 Ibid. xxvi. 19-21.
4 Ezech. xxxvii.
5 Dan. xii. 2.

j'espère qu'il me les rendra un jour. »[1] De telles expressions ne montrent-elles pas quelle était la croyance générale à cette époque ? Et les paroles de Marthe : « Je sais bien qu'il ressuscitera en la résurrection au dernier jour, »[2] ne prouvent-elles pas que cette croyance était la même à une époque plus reculée ?

(2) Preuves tirées du Nouveau Testament.

(2) Le Nouveau Testament : Notre-Seigneur ne s'est pas seulement contenté de confirmer la doctrine de la résurrection ; (SAINT JEAN V, 28 et s., VI. 39 et s. ; SAINT LUC XIV. 14), il a encore voulu la défendre d'une manière expresse contre les Sadducéens, dont il attribue l'incrédulité à leur méconnaissance des Ecritures et de la puissance de Dieu (SAINT LUC XX. 37). Les Apôtres ont prêché cette doctrine comme l'une des vérités fondamentales du Christianisme ; par exemple, saint Paul aux Athéniens (actes XVII. 18, 31, 32), à Jérusalem (XXIII. 6), devant Félix (XXIV. 15), en présence d'Agrippa (XXVI. 8). Il enseigne la même vérité avec insistance et détails dans ses Epitres (ROM. VIII. 11 ; 1 COR. VI. 14, XV. 12 et s. ; 2 COR. IV. 14, V. 1 et s. ; PHIL. III. 21 ; 1 THESS. IV. 12-16 ; 2 TIM. II. 11 ; HÉB. VI. 2). Même enseignement dans l'Apocalypse (XX. 12 et s.). Contentons-nous de transcrire un des textes indiqués : « Puis donc qu'on vous a prêché que le Christ est ressuscité d'entre les morts, comment se trouve-t-il parmi vous des personnes qui osent dire que les morts ne ressuscitent point ? Car si les morts ne ressuscitent point, le Christ n'est donc point ressuscité. Et si le Christ n'est point

1 2 MAC. VII. 10, 11.
2 S. JEAN, XI. 24.

ressuscité, notre prédication est vaine, et votre foi est vaine aussi..... Car comme la mort est venue par un homme, la résurrection des morts doit venir aussi par un homme. Et comme tous meurent en Adam, tous revivront aussi en Jésus-Christ... Voici un mystère que je vais vous dire : nous ressusciterons tous, mais nous ne serons pas tous changés. En un moment, en un clin d'œil, au son de la dernière trompette, car la trompette sonnera, les morts ressusciteront en un état incorruptible. »[1]

Ce n'est que par la révélation qu'on peut absolument prouver la résurrection. Aucune preuve de raison ne saurait suffisamment établir cette vérité dogmatique. Il faut convenir, cependant, que pour quiconque croit à la science et à la puissance de Dieu, et veut considérer la position de l'homme dans ce monde, de l'homme, composé d'un esprit uni à la matière, avec ses désirs d'un bonheur complet et parfait, voir la part que le corps prend aux bonnes ou aux mauvaises actions, pour celui-là, disons-nous, il n'est pas difficile de croire à la résurrection. C'est une doctrine des plus consolantes, et qui est de la plus haute convenance. Nous pouvons donc tous, et à juste titre, en attendre la réalisation.

(3) La résurrection prouvée par le Catéchisme du Concile de Trente.

(3) Le Catéchisme du Concile de Trente apporte à l'appui de cet enseignement révélé une comparaison des mieux choisies. En parlant de la résurrection des corps, il s'exprime ainsi : « Bien que cette vérité soit tout-à-fait certaine et de foi, il ne sera pas inutile de montrer par des exemples et des

1 I Cor. XV. 12 et s. Voy. *Manuel de Théol. Cath.*, vol. II., sec. 280.

arguments de raison, que ce que la foi propose à notre croyance ne laisse pas que d'être en harmonie avec la nature et l'intelligence humaine. C'est pourquoi, à quelqu'un qui lui demandait comment les corps pourraient ressusciter, l'Apôtre répondait : « Insensé que vous êtes ! ce que vous semez ne reprend point de vie, s'il ne meurt auparavant. Car, quand vous semez, vous ne semez pas le corps qui doit naître, mais la graine seulement, comme du blé, ou de quelque autre chose. Mais Dieu lui donne un corps tel qu'il lui plaît. » Un peu plus loin, il ajoute : « Le corps maintenant, comme une semence, est mis en terre plein de corruption ; et il ressuscitera incorruptible. »[1] Saint Grégoire pense avec raison que, à cette comparaison, on peut en ajouter plusieurs autres : « La lumière, dit-il, se dérobe chaque soir à nos regards ; on dirait qu'elle meurt ; puis, elle réapparaît : c'est une sorte de résurrection. Les arbres perdent leur vert feuillage ; il leur est rendu, et on pourrait dire que c'est encore une résurrection. Les plantes meurent et pourrissent dans le sol : une nouvelle germination leur rend la vie. » Le Catéchisme du Concile de Trente poursuit l'exposé des raisons qui établissent la même vérité : « Ces raisons aussi, dit-il, que reproduisent les auteurs religieux, semblent assez démonstratives. Nous savons tout d'abord que l'âme est vraiment immortelle, qu'elle fait partie de l'homme, qu'elle est portée vers le corps par une inclination naturelle : sa séparation perpétuelle d'avec le corps serait donc contraire à la nature même. Or, ce qui n'est pas conforme à la nature, et qui n'est que le résultat de la violence, ne peut pas durer. Il semble, dès lors, de toute convenance que l'âme soit réunie au corps

1 I Cor. xv. 36-38, 42.

et la conclusion s'impose par le fait même, c'est que les corps ressusciteront. C'est d'ailleurs le raisonnement que notre divin Sauveur opposait aux disputes des Sadducéens : de l'immortalité de l'âme il concluait à la résurrection du corps. [1] De plus, comme Dieu est toute justice, et qu'il tient en réserve des châtiments pour les méchants et des récompenses pour les bons ; et comme, d'autre part, un certain nombre des premiers quittent cette vie sans avoir subi le châtiment qu'ils méritent ; et un certain nombre des bons, sans avoir reçu la récompense de leurs vertus, il est nécessaire que les âmes soient de nouveau réunies aux corps, afin que, ayant participé à leurs vices (ou à leurs vertus), ils aient aussi leur part du châtiment ou de la récompense. Le Catéchisme conclut alors : « Aussi longtemps que l'âme reste séparée du corps, l'homme ne peut pas arriver à la plénitude du bonheur, à l'entière jouissance de tout bien ; car, de même qu'une partie séparée de son tout demeure imparfaite, ainsi en est-il de l'âme qui n'est pas unie au corps. D'où il suit que la résurrection est nécessaire, pour que l'homme puisse parvenir à la consommation du bonheur suprême. [2]

Nous pouvons ajouter d'autres raisons, celles-ci par exemple : (1) Notre-Seigneur est venu pour abolir la mort ; il ne peut la détruire complètement que par la résurrection universelle. (2) Le don du Christ est en tout point plus grand que le péché d'Adam ; or, la mort a été introduite dans le monde par le péché d'Adam ; nous devons donc espérer que, par le don du Christ, l'homme sera un jour rendu à la vie. (3) Les membres doivent être conformes à la tête ; or,

1 S. MAT. XXII. 31 et s.
2 Cat. Conc. Trid., P. I., ch. XII., q. 4 et 5.

le Christ, qui est la tête, est ressuscité d'entre les morts, et vivra à jamais dans son âme et dans son corps. Donc, les hommes, qui sont ses membres, ressusciteront aussi, et vivront à jamais en corps et en âme. C'est également la raison pour laquelle les Ecritures nous représentent souvent la mort sous la figure d'un sommeil, expression qui suppose un réveil, ou qui veut dire que les hommes une fois morts se réveilleront pour une nouvelle vie.

(4) Quand se fera la résurrection.

(4) Quant à l'époque où aura lieu la résurrection, nous n'en savons ni le jour ni l'heure, puisque le Saint-Esprit ne l'a révélé à personne. Ce n'est pas à dire, cependant, que nous ignorions complètement l'époque de ce grand évènement, ni la manière dont il se produira. Une croyance commune dans l'Eglise, c'est que la résurrection se fera, quand le nombre des élus, prédestinés à la gloire, sera complet ; quand l'édification du corps mystique du Christ sera parfaite, et qu'il ne manquera plus une pierre au temple que Dieu daigne se bâtir avec les hommes ; quand, enfin, la grande famille des enfants d'adoption, dispersée à travers l'espace et les temps, sera réunie près du Père céleste, dans la pleine possession de l'immortel héritage. Alors, « en un moment, en un clin d'œil, au son de la dernière trompette... les morts ressusciteront incorruptibles, et nous, nous serons transformés. »[1] Ce sera le dernier jour, non pas de tel et tel homme en particulier, mais de l'humanité présente tout entière ; jour de la résurrection pour tous, du jugement pour tous, de la récompense ou du supplice total pour tous.

1 I Cor. xv. 52.

Et il n'y aura plus de temps : car le sort de tous sera irrévocablement fixé dans l'éternelle mort ou dans l'éternelle vie, pour jamais. [1]

2. LES TROIS QUALITÉS COMMUNES A TOUS LES CORPS RESSUSCITÉS.

2. Nous venons de parler de la glorieuse résurrection ; nous avons donné les preuves de ce mystère ; nous allons maintenant considérer la condition des corps ressuscités au point de vue de leur être physique. La première question qui s'offre à notre étude, c'est celle des qualités communes à tous les corps des hommes, bons ou mauvais. Ces qualités sont l'*identité*, l'*intégrité*, et l'*incorruptibilité ;* trois qualités des corps, après la résurrection, qui sont clairement indiquées dans les paroles du grand Apôtre qu'on vient de lire : *les morts ressusciteront;* — ils ressusciteront *incorruptibles ;* — et, faisant allusion à la gloire future, saint Paul ajoute aussitôt : *nous, nous serons transformés.* Ces derniers termes se rapportent aux élus, et signifient qu'ils seront transformés par les dons de la gloire. Si nous saisissons bien la pensée de l'Apôtre, nous remarquerons qu'il y a, dans la résurrection, une double restauration, l'une qui est commune à tous; l'autre qui est propre aux élus de Dieu, je veux dire la transformation par la glorification surnaturelle de leurs corps. Abordons d'abord cette restauration qui est commune à tous ; et tenons bien comme une vérité certaine que tous les corps des hommes ressusciteront dans leur identité, avec l'intégrité de leurs membres, et pour ne plus retourner jamais à la corruption du tombeau.

1 S. JEAN XI. 2, 4. XII. 48.

(1) Identité des corps des ressuscités.

(1) L'identité des corps des ressuscités sera à la fois *spécifique* et *individuelle*. Je dis spécifique, car ce serait folie de rêver des corps devenus littéralement spirituels après la résurrection, de matériels qu'ils étaient au temps de l'épreuve; et, saint Augustin se moque justement de ceux qui croyaient pouvoir interpréter dans ce sens le texte de l'Apôtre : « Il est semé corps animal, il ressuscitera corps spirituel. »[1] Il ne serait pas moins contraire à la foi de prétendre, d'après le même texte, que les corps ressuscités, tout en restant matériels dans leur substance, seront d'une fluidité pareille à celle de l'air, fantômes sans densité ni consistance. Notre-Seigneur, au jour même de sa glorieuse résurrection, avait d'avance condamné ces théories, quand, pour rassurer ses disciples effrayés de son apparition soudaine, il leur dit avec une adorable condescendance : « Pourquoi vous troubler, et laisser ces pensées s'élever dans vos cœurs ? Voyez mes mains et mes pieds : c'est moi-même ; touchez et voyez : car un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai. »[2] D'ailleurs, l'idée même de la résurrection suffit pour exclure une semblable erreur. Car ressusciter, c'est reprendre son corps, celui-là même que la mort avait séparé de l'âme, et non pas une autre substance matérielle, de quelque nom qu'on veuille l'appeler.

Or, cela même, indépendamment de toute autre preuve, démontre avec évidence que le corps des ressuscités ne sera pas seulement identique au point de vue *spécifique*, mais encore *individuellement*. Supposez un instant que ce soit un

1 I Cor. xv. 44.
2 S. Luc xxiv. 38, 39.

corps humain, mais différent de celui que la mort a réduit en poussière ; il n'y a plus une résurrection de la chair, mais une substitution. Quel corps Jésus-Christ, le modèle de notre résurrection future, fait-il toucher à saint Thomas? Celui-là même dont les mains et les pieds avaient été percés de clous, dont la lance avait ouvert le côté. [1] Le saint homme Job s'écrie qu'il verra, il le sait parfaitement, son Rédempteur et son Dieu dans sa propre chair : « Et je serai revêtu de nouveau de ma peau, dit-il, et je verrai mon Dieu dans ma chair. Je le verrai moi-même, et non un autre ; et je le contemplerai de mes propres yeux. » [2]

Aussi le quatrième Concile de Latran a-t-il défini que « tous, élus et réprouvés, ressusciteront avec les propres corps qu'ils portent maintenant. »

Les auteurs du *Manuel de Théologie Catholique* font, sur l'identité des corps après la résurrection, une remarque qui a son importance : « La grande difficulté contre la résurrection de la chair, disent-ils, porte sur le point de savoir comment se réalise l'identité des corps. Que nous devions ressusciter un jour avec nos mêmes corps, voilà quelle est l'essence de la résurrection. Il n'en est pas moins vrai que les molécules qui constituent nos organes sont dans un va-et-vient perpétuel, tellement que le renouvellement est bientôt complet. Celles qui appartiennent à un corps entreront peut-être dans la composition d'autres êtres humains. Il ne faudrait donc pas vouloir pousser trop loin cette identité matérielle du corps terrestre une fois ressuscité. Certains théologiens, à la suite de saint Augustin, croient qu'il suffit, pour qu'il y ait

1 S. Jean xx. 25-27.
2 Job. xix. 26, 27.

identité, que quelques-unes des molécules qui, à un moment quelconque de la vie, ont contribué à la constitution du corps, se retrouvent en lui après la résurrection. D'autres auteurs ne pensent même pas qu'il soit nécessaire d'aller jusqu'à cette hypothèse. » Les auteurs de l'ouvrage que nous citons ajoutent simplement : « Nous ne pouvons pas entrer ici dans cette discussion, » et ils renvoient à Jungmann. [1]

Je veux cependant ajouter quelques mots à cette remarque sur l'identité physique du corps après la résurrection. Aucune considération scientifique ne saurait nous faire hésiter à admettre l'identité complète, que nous montre assez rationnelle, il me semble, la simple réflexion que voici : La résurrection rendra-t-elle à la vie les *mêmes* atomes qui entraient dans la composition du corps au moment où il a été déposé dans la tombe ? Peut-être que non ; « mais ce sera le *même* corps, lors même que toutes les molécules qui constituent son organisme au moment de la résurrection, sont différentes de celles qui le composaient au moment de la mort ou de la sépulture. Les éléments constitutifs du corps, pendant cette vie terrestre, changent continuellement, et après un laps de temps de quelques années on peut dire qu'ils sont complètement renouvelés : on ne dira pas cependant que le corps d'un vieillard n'est pas celui qu'il avait dans sa jeunesse. L'identité des molécules n'est donc pas essentielle à l'identité du corps, et nous n'avons aucune raison de supposer qu'elle sera nécessaire à l'heure de la résurrection. De même que le froment ne peut venir que d'une graine de froment, l'orge d'un grain d'orge, etc., ainsi il n'y a que la résurrection de la chair qui peut faire sortir, de cette

1 *Manuel de Théol. Cath.*, vol. II.

aggrégation de puissances et de matériaux divers que l'homme appelle ici-bas son corps, et dont il s'est servi comme lui appartenant en propre, un corps qui sera, au sens rigoureux du mot, ce que le même homme pourra appeler *son corps*, lors même que dans ce composé, il ne se trouverait plus aucune des molécules qui furent déposées dans la tombe. »[2]

Malgré toutes les transformations qui se succèdent dans le corps humain pendant cette vie, suivant les données de la science, je ne vois pas la moindre difficulté à soutenir qu'il ne perd nullement son individualité propre, et que, au milieu de ce flux et reflux incessant, le corps du vieillard est celui-là même qu'il avait dans son berceau, qu'il portait au sein de sa mère.

(2) Intégrité des corps ressuscités.

(2) Après l'identité, nous devons affirmer l'intégrité des corps ressuscités. Ecoutons sur ce point l'enseignement si formel du Catéchisme du Concile de Trente : « Non seulement, dit-il, le corps sera de nouveau rappelé à la vie, mais encore lui sera rendu tout ce qui appartient à la réalité de sa nature, à l'honneur et à l'ornementation de l'homme. Saint Augustin rend à cette vérité un admirable témoignage : « Alors, écrit le grand docteur, il n'y aura plus aucune difformité corporelle ; si certains corps étaient appesantis par des développements excessifs, ils ne reprendront pas la masse tout entière de cette chair ; tout ce qui dépasse les proportions ordinaires sera considéré comme superflu ; et, d'autre part, les déperditions que l'âge ou les infirmités, une trop grande maigreur,

2 Voy. *Le Credo de Nicée*, ch. 41, par H. M. Thomson.

par exemple, auront fait subir à certains autres corps, seront réparées par le Christ en vertu de sa divine puissance. Car Jésus-Christ ne nous rendra pas seulement notre corps, mais encore tout ce que lui avaient fait perdre les misères de cette vie d'épreuves. » Dans un autre endroit, le même Père ajoute : « L'homme ne reprendra pas les cheveux qu'il avait ; mais il lui en sera rendu autant que l'exigent les convenances naturelles, suivant la parole de l'Evangile : « Les cheveux mêmes de votre tête sont tous comptés ; »[1] c'est-à-dire que la chevelure de chacun sera rétablie selon l'appréciation de la sagesse divine.

« Disons tout d'abord que, comme les membres appartiennent à l'intégrité de la nature humaine, ils seront réunis au corps sans aucune difformité : ceux qui étaient aveugles de naissance, ou qui avaient perdu la vue par suite de quelque accident ; les boiteux, ceux qui ont été amputés d'un membre, les paralysés, tous ressusciteront avec un corps entier et parfait. S'il en était autrement, il faudrait dire que le désir de l'âme, qui tend à sa réunion au corps, ne serait point réalisé. Or, nous croyons indubitablement que les légitimes désirs de l'âme seront, à l'heure de la résurrection, pleinement satisfaits. De plus, il est de toute évidence que la résurrection, de même que la création, doit être considérée comme l'une des principales œuvres de Dieu. Si donc, au commencement de la création, les êtres sortirent des mains de Dieu dans un état de perfection, nous devons affirmer qu'il en sera également ainsi à la résurrection. Nous pouvons, avec saint Augustin, l'affirmer des martyrs, dont le grand Docteur parle spécialement. Mais son témoignage s'applique

1 S. Luc XII. 7.

aussi aux autres. « Dès lors, dit-il, qu'une mutilation produirait une difformité corporelle, les martyrs ne seront point privés des membres mutilés ou amputés ; autrement ceux qui ont été décapités, ressusciteraient sans tête. Les plaies faites par des instruments tranchants resteront cependant ; elles seront plus éclatantes que l'or et les pierres précieuses, à l'instar des cicatrices mêmes du Christ. » Ce que nous disons des élus, n'est pas moins vrai des réprouvés, qui auraient été privés de quelques membres par leur faute ; car, plus nombreux seront les membres, plus aigüe sera la torture des tourments qu'ils auront à subir. Voilà pourquoi la restitution de ces membres n'aura pas pour but de contribuer à leur bonheur, mais augmentera leurs épreuves et leurs douleurs, puisque le mérite ou le démérite n'est pas attribué aux membres eux-mêmes, mais aux personnes dont ils forment le corps. A ceux qui, coupables, auront fait pénitence, ces membres seront rendus pour participer à la récompense ; à ceux qui auront négligé de faire pénitence, et auront méprisé les grâces de Dieu, ils seront rendus pour le châtiment. » [1]

Il est vrai que tous nos organes n'auront pas, dans la vie future, les fonctions auxquelles ils sont destinés en celle-ci ; mais nous n'admettons pas non plus que ces organes n'aient aucune autre fin que de servir d'instruments d'action : leur rôle relativement à l'âme est aussi comme le rôle de la matière par rapport à sa forme. Dès lors, par conséquent, que l'âme n'aurait pas sa pleine et entière perfection sans tous les organes qui appartiennent au corps, tous ces organes se retrouveront dans le corps ressuscité, sinon en vue de

1 Cat. du Conc. de Tr., P. I., ch. XII. Q. 9.

leur opération naturelle, au moins pour coopérer, dans la mesure voulue, à la perfection spécifique du corps. Certaines parties aussi ne sont pas informées par l'âme, mais n'apportent à l'ensemble qu'un supplément de grâce et de beauté, par exemple, les cheveux, les dents, les ongles : elles ne seront pas supprimées dans la résurrection, parce que, sans elles, l'âme ne déploierait pas toute sa perfection. Il en sera ainsi également du sang, comme le démontre incontestablement le divin corps du Sauveur ressuscité. Subsisteront aussi les différentes substances qu'exige la perfection naturelle du corps, mais non celles qui lui sont une cause de corruption ; car ces substances ne tendent pas toutes à l'entretien et à la conservation du corps, mais contribuent à la parfaite harmonie du tout.

Certains esprits peu équilibrés sont allés jusqu'à prétendre que, après la résurrection, la différence des sexes serait supprimée. Ils n'ont point réfléchi que cette différence n'est pas un effet du péché, mais une condition de la nature elle-même. Les paroles du Sauveur : « Après la résurrection, on ne se mariera et on ne s'épousera pas » indique clairement que les deux sexes subsisteront alors comme pendant la vie mortelle.

Quant à la taille et à la physionomie du corps, les auteurs admettent communément que tous les hommes auront, après la résurrection, les mêmes proportions ou dimensions qu'ils ont ou auraient eues dans la plénitude de l'âge, de sorte que, au ciel, il n'y aurait ni enfants ni vieillards. Les diversités de taille et de physionomie subsisteront cependant, suivant que l'exigera la nature de chacun ou que le demanderont les convenances particulières. Chaque être humain conservera ses qualités personnelles et son caractère propre, qui le distinguent des autres ici-bas.

(3) Incorruptibilité des corps ressuscités.

(3) Les corps ressuscités seront tous incorruptibles. J'aime, sur ce point encore, pouvoir donner l'enseignement si autorisé du Catéchisme du Concile de Trente. Lorsqu'il en vient à parler de la condition des corps humains après la résurrection, il s'exprime ainsi : « Bien que le corps qui doit être rappelé à la vie, soit le même qu'avant la mort, sa condition sera cependant bien différente. Sans aborder toutes les questions qui pourraient se présenter, disons que tous les corps des ressuscités différeront de leur condition antérieure, principalement en ce que, sujets aux lois de la mort pendant la vie d'épreuve, ils seront, après la résurrection, tous doués d'immortalité, tous, sans distinction des bons et des méchants. Cette admirable réhabilitation de la nature, comme les saintes Ecritures ont soin de nous en informer, est le fruit de la glorieuse victoire que le Christ a remportée sur la mort. Il est écrit, en effet : « Il précipitera la mort pour jamais ; »[1] et ailleurs : « O mort, je serai ta mort, »[2] paroles qui correspondent bien à celles de l'Apôtre : « La mort sera le dernier ennemi qui sera détruit. »[3] A son tour, saint Jean s'écrie : « Il n'y aura plus de mort. »[4] Et le texte qui nous montre peut-être le mieux cette incorruptibilité, n'est-ce pas celui où nous lisons que, par les mérites du Christ, notre Sauveur, l'empire de la mort sera renversé,[5] le péché d'Adam complètement effacé. Tout cela est d'ailleurs

1 Is. xxv. 8.
2 Osée. xiii. 14.
3 I Cor. xv. 26.
4 Apoc. xxi. 4.
5 Héb. ii. 14.

conforme à l'économie de la justice divine, qui veut que les bons vivent dans un bonheur sans fin, tandis que les réprouvés « chercheront la mort, et ils ne pourront la trouver ; souhaiteront de mourir, et verront la mort les fuir. »[1] Pour les bons et pour les méchants, il y aura donc une commune immortalité. »[2]

D'après cet enseignement, il est clair que toutes les fonctions du corps ne continueront pas à s'exercer dans la vie future. Comme l'atteste notre divin Sauveur, il n'y aura pas de génération dans cette nouvelle condition. La raison qu'en donne Notre-Seigneur, c'est que les élus seront comme les anges de Dieu : toute *vie végétative* n'aura plus sa raison d'être. Il appartient spécialement à la nature des anges d'être incapables de corruption ; par conséquent, les bienheureux seront incorruptibles, et, dès lors, n'auront plus besoin d'aliments ni de boissons, suivant l'expression du grand Apôtre : « Le royaume de Dieu ne consiste pas dans le boire et le manger.» Cette incorruptibilité ou immortalité, telle que nous venons de l'établir, sera le sort des méchants aussi bien que des bons. Elle ne sera point semblable à celle qui était le partage d'Adam dans l'état d'innocence; car, si Adam était capable de ne pas mourir, les enfants de l'adoption, une fois ressuscités, ne peuvent pas mourir *(Adam potuit non mori, Beati vero non possunt mori.)*

Saint Thomas nous donne la raison pour laquelle les corps des réprouvés auront, après la résurrection, une sorte de perfection naturelle : « Il est nécessaire, dit-il, que les corps des damnés soient proportionnés à leurs âmes. Or, les âmes

1 Apoc. ix. 6.
2 Cat. du Conc. de Tr., P. i., ch. xii. Q. 10.

des méchants sont bonnes, considérées au point de vue de leur nature, puisque chacune d'elles est, dans sa nature, une créature de Dieu ; le désordre, en ces âmes, consiste dans la volonté qui est constamment détournée de sa fin propre. Leurs corps, pour tout ce qui est du ressort de la nature, seront reconstitués dans leur intégrité. Ils ressusciteront à un âge convenable avec leurs membres au complet, sans aucune de ces défectuosités dont ils ont pu se trouver affligés avant la mort, soit par un vice de la nature, soit par leur propre faute. »





CHAPITRE VI

Les qualités propres aux corps des élus. — Les Privilèges des corps glorifiés. — Les Plaisirs des sens dans le Ciel.

I. LE CORPS RESSUSCITÉ DU CHRIST, EXEMPLAIRE DES CORPS DES ÉLUS.

1. Au jour de la résurrection, Dieu dotera les corps des élus de particulières et glorieuses prérogatives. L'Apôtre a soin de nous les faire connaître par l'exemple même de Jésus-Christ, en nous les montrant dans son Corps sacré après la résurrection : Le Christ est le premier-né d'entre les frères et le premier-né d'entre les morts. Comme il est notre chef et notre exemplaire dans l'ordre de la grâce et de la sainteté, il l'est au même titre dans l'ordre de la gloire et de la béatitude. « Car ceux qu'il a connus par sa prescience, il

les a aussi prédestinés pour être conformes à l'image de son Fils, afin qu'il fût l'aîné entre plusieurs frères. »[1] Sa résurrection, gage de la nôtre, en sera donc le modèle. Tel est le chef, tels seront les membres. Lui-même, en arrachant nos corps à la cendre des tombeaux, les rendra conformes à la gloire de son propre corps. Et c'est une suite nécessaire du merveilleux dessein qui les a faits membres du corps mystique, dont il est la tête.

Si donc nous possédions une idée nette et claire de la gloire du corps ressuscité de Jésus-Christ, nous saurions, en le contemplant, quels privilèges sont réservés à nos corps pour la vie future. Mais il n'a pas plu à Dieu de nous montrer le corps transfiguré de son Fils dans l'appareil de son triomphe. Aussi bien, n'est-ce pas un spectacle qui soit fait pour des yeux mortels. Toutefois, Jésus-Christ ressuscité, pendant les jours qu'il voulut passer encore sur notre terre, avant de remonter au ciel, daigna laisser entrevoir à ses disciples quelques rayons affaiblis de sa gloire et quelques traits des sublimes prérogatives de son corps glorifié. L'Esprit-Saint lui-même, pour l'encouragement et la consolation des fidèles, a confirmé cet enseignement tiré de l'exemple de Jésus-Christ, en nous révélant par les Ecritures, au moins dans ses traits généraux, la perfection qu'il prépare aux corps des élus. Prenons d'abord Notre-Seigneur comme notre modèle: son corps ressuscité nous apprendra quelles seront les prérogatives spéciales de nos corps glorifiés.

2. LES PRÉROGATIVES DES CORPS GLORIFIÉS.

2. « Le Christ ressuscité d'entre les morts, ne meurt plus ; la mort n'aura plus jamais d'empire sur lui. »[2]

1 Rom. VIII. 29.
2 Ibid. VI. 9.

(1) L'impassibilité.

(1) C'est pourquoi « le corps (des élus) semé dans la corruption, ressuscitera dans l'incorruptibilité ; mortel, il revêtira l'immortalité. » Par conséquent, pour les membres comme pour le chef, il n'y aura plus rien de ce qui prédispose à la mort, rien de ce qui suit la mortalité : ni douleur, ni faim, ni soif, ni fatigue. « Dieu essuiera toutes les larmes de leurs yeux ; et la mort ne sera plus : il n'y aura plus aussi ni pleurs, ni cris, ni afflictions. »[1] Le premier de ces grands privilèges des corps ressuscités, pour les élus, s'appelle l'impassibilité, qui comprend l'incorruptibilité et l'immortalité.

(2) L'agilité.

(2) La considération du corps de Notre-Seigneur, sorti glorieux du tombeau, nous apprend aussi quelle est la seconde qualité du corps ressuscité. Le corps de Jésus-Christ, à partir de sa résurrection, ne connaît plus les empêchements que la loi de la pesanteur oppose à notre libre déplacement dans l'espace. Il ne connaît pour ainsi dire plus la distance. Un instant lui suffit pour se porter de Jérusalem à Emmaüs, d'Emmaüs à Jérusalem, et de cette ville en Galilée. Voyez-le qui marche sur les eaux, qui monte dans les airs, librement, sans efforts, soulevé, non par une force étrangère, mais par sa propre vertu. C'est l'*agilité,* autrement dit, c'est le pouvoir de passer d'un endroit à un autre, et de se transporter, en un laps de temps presque inappréciable, partout où il veut. Le corps du Sauveur ressuscité se montre et disparaît à son gré ; il s'élève dans le ciel, au moment qu'il a choisi. Ce glorieux privilège, le Saint-Esprit le promet aux membres

1 Apoc. xxi. 4.

du Christ. « Leur corps est semé dans la faiblesse ; il ressuscitera dans la force»; pleinement affranchi qu'il sera de tout ce qui peut paralyser ou retarder l'exercice de ses mouvements. Suivant la parole du prophète Isaïe: « Ils prendront leur vol comme l'aigle; ils courront sans travail; ils marcheront sans se lasser jamais. » [1]

(3) La subtilité.

(3) Jésus-Christ sortant de son tombeau et paraissant au milieu de ses disciples, toutes portes closes, nous fait connaître la troisième qualité du corps ressuscité. Ni la lourde pierre qui ferme l'entrée du sépulcre ; ni les épaisses et solides portes de l'appartement où les Apôtres sont enfermés, tout tremblants, par crainte des Juifs, ne sont un obstacle de nature à entraver les mouvements du Sauveur : il sort du tombeau à l'heure qu'il a fixée ; il entre au moment qu'il a déterminé. Il montre ce corps ressuscité aux regards émerveillés de ses Apôtres. Un rayon de lumière ne traverse pas plus facilement le plus pur cristal, qu'il ne passe lui-même au travers des corps les plus solides. Subtilité merveilleuse, qui participe à celle des purs esprits ; et voilà pourquoi nos interprètes ont pensé qu'elle était affirmée dans ces autres paroles de l'Apôtre : « Il est semé corps animal, il ressuscitera corps spirituel. S'il y a un corps animal, il y a aussi un corps spirituel, selon qu'il est écrit: Adam le premier homme a été créé avec une âme vivante ; et le second Adam a été rempli d'un esprit vivifiant. » [2] En vertu de cette prérogative, le corps est tellement soumis

1 Is. XL. 31.
2 1 COR. XV. 44, 45.

à l'âme, il devient tellement participant à la vie la plus pure et la plus parfaite de l'âme, qu'il est, dans ses mouvements, tout à fait semblable à un esprit. C'est le privilège que les auteurs expliquent, en lui donnant le nom de subtilité ou pénétrabilité, et qui rend le corps ressuscité capable, à l'exemple de Jésus-Christ, notre modèle, de passer à travers les obstacles matériels.

(4) La clarté ou la gloire.

(4) Je n'ai pas lu dans l'Evangile que Jésus-Christ, après sa sortie du sépulcre, ait révélé quelques traits particuliers de la dernière, et peut être de la plus noble prérogative des corps ressuscités, de celle que saint Paul appelle la *gloire*, et la théologie, la *clarté*. Mais trois de ses disciples en avaient vu comme une anticipation, quand, sur le Thabor, il fut transfiguré devant eux, « son visage resplendissant comme le soleil, et ses vêtements devenus d'une blancheur de neige. » [1] Faible image de ce que nous promettent ces paroles de l'Apôtre : « Le corps est semé dans l'ignominie, il ressuscitera dans la gloire. » De même que la face de Jésus, au moment de la transfiguration, brilla comme le soleil, ainsi également « les justes brilleront comme le soleil dans le royaume de leur Père. » [2] Et la clarté de chacun sera d'autant plus grande que plus grands seront ses mérites: « Le soleil a son éclat, la lune le sien, et les étoiles le leur ; et entre les étoiles, l'une est plus éclatante que l'autre. » [3]

Le mot *gloire* est un de ceux qui ont un sens des plus importants et des plus multiples dans les saintes Ecritures.

1 S. MAT. XVII. 2.
2 Ibid. XIII. 43.
3 I COR. XV. 41.

Dans le cas particulier dont il est ici question, ce terme signifie excellence et beauté, accompagnée d'une éclatante splendeur. Voilà pourquoi, quand nous parlons du corps ressuscité dans la gloire, cela veut dire, d'abord, que le corps ressuscite dans la perfection de la beauté et de l'harmonie des formes qui lui sont propres, totalement affranchi des défauts et des imperfections causées par le péché. Cette parfaite beauté des formes est évidemment comprise dans la promesse qui nous est faite, que nos corps ressusciteront conformes au corps glorieux de notre divin Sauveur : « qui transformera notre corps, tout vil et abject qu'il est, afin de le rendre conforme à son corps glorieux, par l'opération en vertu de laquelle il peut s'assujetir toutes choses. » [1]

3. EN QUOI LES CORPS GLORIFIÉS CONTRIBUENT AU BONHEUR DES SAINTS.

3. Nous avons suffisamment prouvé, autant du moins que l'exige le but de cet ouvrage, que tous nos corps ressusciteront d'entre les morts pour être réunis à nos âmes. Nous avons donné quelques explications des attributs ou privilèges communs à tous les corps ressuscités, et des quatre prérogatives exclusivement propres aux corps des élus. Tout cela nous amène à une autre question importante : En quoï les corps glorifiés contribuent-ils à la béatitude des Saints ?

(1) Le corps n'est pas nécessaire à la béatitude formelle et essentielle.

(1) Nous avons déjà démontré que le corps n'est pas nécessaire à la béatitude, parce que l'âme est béatifiée au

1 Phil. III. 21. — Voy. *La Grâce et la Gloire.*

ciel, même avant la résurrection de la chair. Il nous reste donc à établir que le corps glorifié ne rend pas la vision essentielle et le principal amour des bienheureux plus parfaits, ou, en d'autres termes, que le corps n'augmente pas la béatitude en intensité. La béatitude est une perfection de l'âme, au point de vue de l'opétation, c'est-à-dire de la vision intuitive de l'essence de Dieu et de l'amour essentiel de Dieu : tout cela est absolument au-dessus des fonctions physiques de notre organisme. Le corps ne peut pas, dans le sens absolu du terme, ajouter quoi que ce soit à la vision intuitive de Dieu; il ne peut dès lors augmenter en rien la félicité de l'âme, qui consiste dans cette vision. Il serait bien plus vrai, au contraire, de dire que, si le corps n'était pas glorifié, il ne pourrait, en un certain sens, que diminuer, au lieu de l'accroître, le bonheur suprême. Le corps, en effet, dans sa condition actuelle, souffre violence, et se sent affaibli par suite des profondes et continuelles contemplations de l'âme, tellement qu'on a vu des Saints, dans leurs extases, être ravis hors de leurs sens. Ajoutons que si l'âme devait voir Dieu dans ce corps mortel, elle ne pourrait pas vivre sans l'assistance d'un prodige spécial, selon la parole sacrée : « Nul homme ne me verra sans mourir. »[1] Voilà pourquoi, en vertu même de la nature des choses, le corps est incapable de rien ajouter à la béatitude essentielle ; mais la puissance de Dieu fera passer le corps par de telles modifications qu'il n'infirmera point cette béatitude. « Si le corps ressuscité, observe Suarez, pouvait troubler la vision de l'essence divine, la résurrection deviendrait, pour les élus, une peine plutôt qu'une récompense. » Il part de ce principe pour affirmer que la bienheureuse

1 Exod. XXXIII. 20.

vision est même plus parfaite après qu'avant la résurrection. Ceci est évident, si nous nous rappelons que cette vision béatifique consiste dans les trois actes humains de la connaissance, de l'amour, et de la jouissance de Dieu. Ces actes sont évidemment plus parfaits après la résurrection, puisque l'âme humaine agit d'une manière plus parfaite pendant son union avec un corps glorifié, que lorsqu'elle en est séparée. Cet enseignement m'amène à une seconde proposition, qui me semble reproduire l'opinion du docte Suarez.

(2) Le corps glorifié augmente la béatitude *extensivement.*

(2) La glorification du corps augmente la félicité céleste dans son mode d'extension *(extensive),* comme parle l'Ecole. L'âme étant naturellement la forme du corps ; la glorification de celui-ci ajoute à la beauté naturelle et à la perfection de l'âme ; la béatitude de l'âme rejaillit à son tour sur le corps, en tant qu'il participe à la perfection de l'âme. Ainsi, le corps glorifié procurera aux élus, non pas une nouvelle béatitude, mais un nouveau genre de bonheur, puisque, en vertu de la félicité antérieure, elle jouira dans le corps d'une gloire nouvelle et de nouvelles délices. C'est ce que nous représente très bien le R. P. Boudreaux dans son admirable traité sur *Le Bonheur du Ciel.* « La théologie, dit-il, enseigne que la félicité des élus est augmentée par la résurrection, qui met l'âme à même de recevoir de nouvelles jouissances par son union avec un corps glorifié. D'abord, l'âme humaine, qui n'est pas seulement intelligence, mais encore sensibilité, retrouve ces organes qui la rendent de nouveau capable d'exercer son imagination et les autres facultés de sa nature sensible, qui sont pour elle tout autant

de sources d'une grande jouissance. Puis, par sa réunion avec le corps, elle retrouve le pouvoir de goûter du plaisir par ses sens glorifiés. Enfin, cette réunion de l'âme avec un corps glorifié la perfectionne dans toutes ses opérations. Le corps humain, tel qu'il est actuellement constitué, ou plutôt, dans l'état de faiblesse où l'a réduit le péché, ne perfectionne pas toujours l'âme dans ses opérations ; il serait plus vrai de dire qu'il la retarde même en bien des choses. Méditons les paroles de la Sagesse : « Le corps qui se corrompt appesantit l'âme ; et cette demeure terrestre abat l'esprit par la multitude des soucis qui l'absorbent. » [1] Si donc l'âme glorifiée était réunie au corps tel qu'il est ici-bas, indubitablement ses opérations n'en deviendraient pas plus parfaites que pendant la période de séparation. Mais il n'en sera pas ainsi. L'âme sera réunie à un corps glorifié ; la volonté sera entièrement soumise à l'esprit, et, ainsi, elle sera perfectionnée dans toutes ses opérations intellectuelles, ses affections morales, et tout autre acte qu'elle peut produire selon sa nature. » L'auteur conclut alors, — (et dans le sens qu'il l'explique et lui donne, je souscris sans hésiter à cette conclusion) : « Il s'ensuit donc que la résurrection du corps accroît et perfectionne la béatitude essentielle des saints. » [2] A quoi nous pouvons ajouter la phrase de saint Augustin : « Les esprits des défunts ne voient pas Dieu comme le voient les anges ; » et le Docteur angélique fait remarquer qu'il ne faut pas entendre cette parole dans le sens d'une inégalité de quantité, parce que, même actuellement, certaines âmes des élus sont rangées dans les ordres des anges les plus sublimes. Elles ont de Dieu une vision

1 Sag. IX. 15.
2 *Le Bonheur du Ciel,* ch. VIII., p. 77, 78.

plus claire que les anges inférieurs. Il s'agit donc ici d'une inégalité de proportion, parce que les anges, même ceux qui appartiennent aux ordres inférieurs, ont toute la perfection de la béatitude qu'ils pourront jamais atteindre, tandis qu'il n'en est pas ainsi des âmes séparées de leurs corps. »[1]

En acceptant cette conclusion avec l'explication que nous venons de lui donner, rappelons-nous bien ce que nous avons exposé et prouvé précédemment, à savoir, que la béatitude formelle consiste dans la claire vision de Dieu, et que la réunion de l'âme avec le corps ne peut pas augmenter cette vision en intensité, ou en étendue. Pour nous exprimer en d'autres termes, l'âme, réunie au corps, ne verra pas Dieu d'une manière plus claire, et ne verra pas, dans l'essence divine, plus de choses qu'il ne lui est donné d'en contempler actuellement. La raison en est, d'abord, que, seule, la lumière de gloire peut accroître la bienheureuse vision en intensité ; or, la lumière de gloire ne peut s'augmenter que par les mérites, et ceux-ci ne reçoivent aucun perfectionnement de la résurrection du corps ou de son retour à la vie. Puis, s'il s'agit de l'étendue de la vision, nous ne pouvons pas dire que les élus, après la résurrection, verront mieux les attributs de Dieu qu'ils ne les voient avant ; et qu'ils ne verront pas plus de créatures en Dieu en vertu de la lumière de gloire. Et si la lumière de gloire n'est pas augmentée ; il n'est pas possible qu'ils voient, dans l'essence de Dieu, un plus grand nombre de créatures après qu'avant la résurrection.

1 Voy. Pesch, *De Ultimo Fine*, Prop. liii., n. 492.

(3) Trois choses qui, dans la vision, résultent de la réunion de l'âme et du corps.

(3) Faisons donc ressortir aussi distinctement que possible trois conséquences qui, dans la bienheureuse vision, sont le résultat de la réunion de l'âme et du corps, et qui, extrinsèquement, sont un perfectionnement de la suprême béatitude : (1) La gloire du corps, ou, si l'on veut, les privilèges du corps glorifié ; (2) une certaine jouissance ou félicité que l'âme reçoit du corps désormais glorifié ; (3) une extension des opérations de l'âme relativement au corps. Et en effet, comme l'âme communique son être au corps, elle exerce nécessairement, dans le corps, une certaine opération qu'elle ne pourrait pas produire sans lui. C'est dans ce sens, — et au sens large, — que la résurrection, on peut dire, est un élément essentiel du bonheur de l'homme, et que l'étendue de ce bonheur se trouve augmentée par la réunion de l'âme au corps glorifié. Dans cette affirmation, toutefois, prenons bien garde de ne pas aller jusqu'à dire que la béatitude formelle et essentielle, qui consiste dans la vision intuitive de Dieu par l'âme, peut être accrue par la résurrection, ou par l'union de l'âme avec le corps dans le ciel.

Le corps lui-même n'aura pas une béatitude formelle, entendue comme telle : celle-ci consiste dans l'acte de l'intelligence. Mais il jouira d'une sorte de béatitude subjective, qu'il puisera dans sa condition glorieuse, et dans la participation sensible aux joies et à la félicité de l'âme. Il sera doué, nous l'avons dit, de toute la perfection naturelle qui lui est propre, d'intégrité, de proportion et d'harmonie dans l'ensemble de tous ses membres. Cette admirable harmonie sera

une source de gloire accidentelle et pour l'âme et pour le corps.

4. LE BONHEUR ACCIDENTEL PROVENANT DE LA VIE SENSIBLE DANS LE CIEL.

4. Nous devons quelques considérations particulières aux fonctions de la vie sensible chez les bienheureux. Saint Thomas d'Aquin fait justement remarquer que, si les élus étaient dépourvus de sensations, leur vie physique, après la résurrection, ne serait que torpeur et sommeil, ce qui n'est point compatible avec la vie du ciel. La vie des sens ne nous est pas donnée comme la végétation l'est à la plante, dans l'unique but de la conservation de l'individu et de l'espèce ; elle nous est donnée en vue du perfectionnement de l'individu et du développement de ses puissances naturelles. On nous dit que, dans la vie d'ici-bas, toute sensation et tout mouvement du corps, sont suivis de quelque changement de la matière. La conséquence en est que les mouvements et les sensations ne pourraient se continuer d'une manière ininterrompue, parce que les molécules dépensées et perdues doivent être remplacées par d'autres. La sensation ne consiste pas dans ce changement, mais dans la réaction vitale qui en résulte. Chez les élus, il y aura la motion et la réaction vitale, nécessaires à la sensation ; mais aucune déperdition, aucun affaiblissement dans l'organisme physique. Et, les sens, affranchis de toute infirmité, à l'abri de toute défaillance, seront doués d'une grande puissance et d'une efficacité extraordinaire. Au ciel, par conséquent, les sens et l'organisme physiques ne seront exposés à aucun changement, n'auront à craindre aucun affaiblissement, provenant de

l'exercice et de l'activité vitale, comme c'est le cas pendant cette vie d'épreuve.

5. LES OBJETS DES SENS DANS LE CIEL.

5. On nous dit encore que tous les sens auront leurs objets particuliers dans le ciel.

(1) L'objet de la vue.

(1) Pour ce qui est de *l'objet de la vue*, on ne saurait avoir la moindre difficulté à comprendre que ce sens aura un objet propre dans la patrie. De même que le corps du Sauveur, transfiguré sur le mont Thabor, remplit les Apôtres d'une immense joie; ainsi ce même corps, désormais éclatant de gloire, et les corps glorieux des saints, brillant d'une lumière resplendissante, seront des objets pleins de charmes éblouissants pour les yeux ravis des bienheureux. Les *nouveaux cieux* et la *terre nouvelle* dont on nous parle, quelle qu'en soient les beautés et les merveilles, seront pour les élus un objet d'éternelle contemplation.

(2) L'objet du toucher.

(2) Le *sens du toucher* aura également son objet propre, cela est de toute évidence: où existent des corps réels, il faut nécessairement que se trouvent les opérations du toucher, ces contacts, toutes ces sensations que le corps éprouvera dans chacun des membres de son organisme glorifié.

(3) Le goût.

(3) On peut soulever quelques difficultés au sujet du goût, puisqu'il n'y aura, dans le ciel, ni faim, ni soif, dans le sens où nous entendons ici-bas le boire et le manger. Il n'en est

pas moins vrai, cependant, que ce sens trouvera sa pleine et entière satisfaction, mais non dans des objets corruptibles, comme sur la terre d'exil. Certains auteurs prétendent que ce sens n'aura nullement besoin de quelque chose de matériel, mais que Dieu saura suppléer à tout objet de cette nature une sensation qui flattera délicieusement le palais; d'autres nous parlent de je ne sais quel mystérieux et agréable liquide, qui sera, pour les élus, non pas un aliment, mais la source, pour le sens du goût, du plus délicieux enivrement.

(4) L'odorat.

(4) Pour nous faire une idée de ce que seront au ciel les jouissances de l'*odorat*, nous n'avons qu'à nous rappeler les exquises senteurs des fleurs, de l'encens, de tous ces rares parfums qui exercent une délicieuse influence sur l'être humain, qui lui font oublier jusqu'aux soucis et aux peines de la terre, en le pénétrant d'une vie nouvelle. Je ne vois pas pourquoi ce sens n'aurait pas, après la résurrection, la pleine jouissance de ses légitimes plaisirs. Quel sera le mode de cette action céleste sur l'odorat? Il y aurait prétention à vouloir l'expliquer complètement.

(5) L'ouïe.

(5) Le sens de l'ouïe puisera des charmes infinis dans les paroles mystérieuses que les élus de Dieu échangeront entre eux. Car les bienheureux, à l'exemple du Christ, parleront et converseront ensemble. Vouloir les priver de ce plaisir, serait les condamner à subir une grave imperfection. Aussi saint Jean, dans son Apocalypse, [1] nous parle-t-il de leurs

1 Ch. xiv.

conversations à haute voix, de leurs chants, de leurs instruments de musique. Il ne faut pas, je le sais, serrer de trop près l'argument qu'on peut tirer de ces expressions du disciple bien-aimé; souvent, dans sa vision, il nous montre des choses spirituelles sous la figure de signes physiques. Il n'en est pas moins indéniable, si nous en croyons les Pères et les théologiens, qu'il y aura au sein de la céleste Jérusalem des conversations et des chants. Lessius nous affirme que chacun chantera à sa manière les louanges du Seigneur, les anges avec des voix spirituelles, et les hommes avec des voix corporelles. Il dit que les sensations exquises produites par cette musique céleste peuvent se deviner, si on se reporte aux suaves enchantements dont la musique de la terre nous pénètre parfois, quand elle est d'une beauté si ravissante que l'âme en est pour ainsi dire transportée, pour un instant, hors des sens physiques, et que notre nature mortelle est tout à fait subjuguée par cette sorte d'ivresse qui l'enchante. Un autre auteur nous demande de réfléchir à tout ce que la musique a parfois de captivant et d'entraînant. Elle charme délicieusement l'oreille, elle fait circuler dans l'âme des torrents d'harmonie qui la transportent absolument hors de ce monde. Elle captive et séduit au point qu'on ne s'aperçoit pas des heures qui s'écoulent; on croirait entendre les harmonieux concerts des anges. Et s'il en est ainsi de la musique d'ici-bas, qui nous dira ce que peuvent être les symphonies de l'éternel séjour?

(6) Les jouissances de l'imagination dans le Ciel

(6) L'imagination, nous assure-t-on encore, sera remplie des plus grandioses et des plus magnifiques représentations qui seront, pour l'appétit sensitif, la source des joies les plus

intimes, au point que les élus de Dieu pourront en vérité s'écrier ? « Mon cœur et ma chair sont enivrés de jubilation dans le Dieu vivant. »[1]

Et qu'on ne se figure pas que ces fonctions des sens rencontreront des entraves dans la contemplation et l'amour des bienheureux, comme cela arrive parfois sur la terre pour les saints qui sont ravis en extase. Ceux-ci subissent plus ou moins les infirmités du corps ; mais il n'y aura rien de semblable dans la patrie ; car, désormais, ces corps ne sont plus sujets à aucune violence: ils sont intacts pour jamais et tout entier dévoués au service de l'âme. Ce sera donc la singulière prérogative des enfants de l'adoption : plongés dans la plus profonde et la plus absorbante contemplation, ils n'en seront pas moins toujours en état de se livrer à un merveilleux exercice de tous leurs sens divinisés.

A propos de ce que les théologiens nous disent des plaisirs des sens dans le ciel, certains auteurs objectent que ce sont là des jouissances purement animales et qui ne conviennent point à l'état de gloire. Saint Laurent Justinien a depuis longtemps répondu à cette objection : il fait observer que les plaisirs légitimes des sens n'ont rien d'inconvenant pour les corps glorifiés, et rien qui soit contraire à la raison ; car ce n'est pas uniquement pour notre satisfaction personnelle que ces jouissances nous sont accordées ; mais c'est surtout et principalement pour que Dieu soit de plus en plus glorifié par tous les moyens et toutes les voies possibles.

1 Ps. LXXXIII, 2.

6. LES SENS ET LEUR ACTIVITÉ VITALE, ESSENTIELS A L'INTÉGRITÉ ET LA PERFECTION DE LA NATURE HUMAINE, CONTRIBUENT AU BONHEUR DES ÉLUS.

6. « Les cinq sens du corps humain ne sont pas de simples ornements ou des accessoires; ils sont essentiels à son intégrité. L'aveugle, le sourd, le muet ne sont pas des hommes parfaits: il manque quelque chose d'essentiel à une nature qui veut être complète. Or, la gloire ne détruit pas la nature du corps; elle la perfectionne, au contraire: dès lors, tous les bienheureux ressusciteront nécessairement avec leurs cinq sens dans leur complet épanouissement. Et comme leur perfection consiste dans leur activité et leur puissance à recevoir les impressions des objets extérieurs, et à les transmettre à l'âme, il est évident que les sens doivent rester actifs dans le ciel, et y trouver des objets convenables sur lesquels s'exercera cette activité. C'est précisément ce que nous enseigne le Docteur angélique; il soutient que la gloire du corps, loin d'altérer la nature, lui conserve en la perfectionnant, ses caractères spéciaux et jusqu'à la couleur qui lui est naturelle. Il soutient, en outre, que toute puissance ou faculté est plus parfaite, lorsqu'elle s'exerce sur un objet qui lui est propre, que lorsqu'elle reste inactive. Et comme la nature humaine atteindra, au ciel, les plus hauts sommets de la perfection, il en résulte que chaque sens humain opérera selon sa nature.

« D'après cette doctrine pas un sens du corps de l'homme ne sera mort; oisif ou exclu des jouissances du ciel. Et pourquoi l'un ou l'autre n'y participerait-il pas? Pourquoi la vue, l'ouïe, ou même l'odorat seraient-ils récompensés plutôt que le goût ou le toucher? On n'en pourrait certainement

donner aucune raison plausible... Il faut donc, dans nos méditations sur le ciel, laisser les plaisirs des sens glorifiés entrer comme partie intégrante de la béatitude de l'homme. Il faut contempler ces jouissances aussi sérieusement que nous le faisons pour les peines des sens chez les réprouvés. Mais nous aurons soin d'écarter toute idée grossière et charnelle, qui serait incompatible avec un état d'incorruptibilité. Par où l'on voit, comme nous l'avons déjà démontré, qu'il faut exclure le boire et le manger, le sommeil et toute autre sensation qui, par sa nature, appartient à l'homme terrestre. »[1]

Lorsqu'ils nous parlent de ces jouissances, les auteurs nous disent que nous pouvons donner libre cours à notre imagination, la laisser errer parmi les rangs des bienheureux, et s'en aller d'une créature à l'autre. Telle n'est pas mon intention. J'en ai assez dit sur les plaisirs des sens et l'exercice des puissances du corps dans le ciel, assez surtout pour montrer que béatitude, là, signifie activité et vie; et aussi pour écarter cette fausse idée que toute la béatitude céleste consiste dans la contemplation, à l'exclusion de toute vie active.

Suivant le plus solide et l'unanime enseignement de la théologie, « il est évident que notre union avec Dieu dans la bienheureuse vision, loin de détruire ou de suspendre les forces actives de notre nature, les augmentera et les perfectionnera. D'abord, en écartant de notre âme et de notre corps tout ce qui, dans l'état présent, en entrave parfois l'exercice; et, de plus, en ajoutant à nos facultés des puissances surnaturelles qui communiqueront à notre nature les

1 *Le Bonheur du Ciel*, ch. x., p. 98 et s.

perfections les plus sublimes et la plus haute conformité avec Dieu qui est l'activité même.

« Ayons soin de bien nous rappeler tous ces principes, autrement, nous ne pourrions jamais comprendre comment il est possible que les saints jouissent de la société les uns des autres, éprouvent de la joie à la conversion des pécheurs, goûtent les charmes d'une délicieuse musique, ressentent les plaisirs des sens glorifiés, et enfin, exercent toutes les facultés et toutes les puissances de leur nature. Le faible aperçu que l'Apocalypse nous donne du ciel ne nous représente certainement pas les saints et les anges comme des statues inactives, mais bien au contraire, comme des êtres tous pleins de vie et d'une merveilleuse activité. [1] »

1 *Le Bonheur du Ciel*, ch. VIII, p. 83 et 84.





CHAPITRE VII

La béatitude accidentelle que les Élus retirent des choses extérieures. — Béatitude spéciale, ou privilèges de quelques saints. — Les *auréoles*.

La béatitude accidentelle des élus de Dieu leur vient des choses qui leur sont extérieures. Nous pouvons distinguer les objets de cette béatitude en deux classes, dont l'une comprend ce que nous appellerons les joies sociales du ciel, l'autre, le bonheur que cause aux élus la beauté du monde visible.

I. LES JOIES SOCIALES DU CIEL.

1. Les élus jouiront certainement de la société de leurs amis et de tous les habitants de la céleste Jérusalem. Le ciel nous est fréquemment représenté dans les saintes Ecritures sous la figure d'une société, d'un royaume, de la maison de

notre Père, dans laquelle il y a plusieurs demeures, comme nous l'affirme le divin Sauveur : « Il y a plusieurs demeures dans la maison de mon Père. »[1] Dans l'Evangile de saint Mathieu, nous lisons « que plusieurs viendront d'orient et d'occident, et auront place dans le royaume des cieux, avec Abraham, Isaac et Jacob. »[2] Saint Jean nous montre le délicieux séjour comme une nouvelle cité que Dieu prépare à ses élus : « Le tabernacle de Dieu avec les hommes : et il demeurera avec eux, et ils seront son peuple ; et Dieu demeurant lui-même au milieu d'eux, sera leur Dieu. »[3]

Ces textes et tout ce que nous avons déjà dit de la céleste béatitude, nous autorisent à conclure que les élus de Dieu ne seront point privés de la connaissance des personnes qu'ils auront connues sur la terre d'exil : cette connaissance ne sera en eux que plus intime et plus parfaite. Les bienheureux, par conséquent, se connaissent et s'aiment entre eux : ils aiment Dieu ; ils aiment ceux qui sont aimés de Dieu ; et, dès lors, cette amitié réciproque des élus est nécessairement une émanation de la béatitude essentielle. Combien cette conclusion est intéressante pour le cœur humain, et de quelle haute importance n'est-elle pas pour le bonheur des habitants du ciel ! La raison s'unit à la foi pour nous donner l'assurance que les bienheureux se connaissent mutuellement dans la patrie. Au ciel, tout aussi bien que sur la terre, l'homme est un être essentiellement sociable. Il conserve dans le ciel, non seulement son identité, mais encore la conscience de cette identité. Il y gardera donc toutes les légitimes affections

1 S. Jean, xiv. 2.
2 S. Mat. viii. 11.
3 Apoc. xxi. 3.

de la famille et de l'amitié, puisque, selon l'expression de saint Augustin, les élus ne seront pas moins aimants, parce qu'ils seront meilleurs et plus parfaits. Ajoutons, et nous ne saurions l'oublier, que la grâce et la gloire perfectionnent la nature sans la changer et sans la détruire. De sorte que, au moment de la séparation d'avec les êtres aimés, que la mort nous impose, eux et nous, pouvons bien entretenir au plus intime de notre cœur l'espoir du revoir dans l'éternelle demeure du ciel.

Nous pouvons donc nous complaire dans la considération de cette joie des bienheureux en présence de Jésus-Christ, glorifié dans sa sainte humanité au-dessus de toutes les créatures ; en présence de la très sainte Vierge Marie, la reine et la mère de la céleste cité. Contemplons cette joie en la présence de leurs anges gardiens, de tous les anges de Dieu, et en union avec eux ; en présence de leurs parents, de leurs frères, de leurs sœurs, de leurs amis, et de tous ceux pour qui ils ont eu une affection particulière. Les élus de Dieu connaissent et aiment distinctement tous les Anges et tous les saints, comme leurs frères, comme les héritiers, avec eux, de la vie éternelle. Ils se réjouissent mutuellement de leur gloire, et se renvoient réciproquement les uns aux autres leurs sublimes cantiques de louange et de félicité. Quel vaste champ ce point de vue ouvre à nos réflexions et à notre imagination ! Je renonce à donner à cette considération toute l'ampleur qu'elle mériterait. Qu'il me suffise de citer une page ou deux, qui feront bien ressortir la nature de ce bonheur dont sera la source notre commerce social avec tous les esprits célestes. Ces extraits, du reste, sont bien propres à diriger notre pensée dans les méditations particulières que nous inspirera notre dévotion.

(1) Les qualités qui rendent agréables les rapports des élus entre eux.

(1) « Elevons nos regards vers cette demeure céleste qui sera un jour la nôtre, et contemplons-y une vie des plaisirs sociaux les plus purs et les plus parfaits. Là, point d'égoïsme, pas ombre de malveillance, aucune passion désordonnée. Les joies sociales ne seront donc jamais troublées par le fiel et l'amertume. Ecartons pour un instant tous les manquements et toutes les imperfections qui gâtent nos joies sociales dans le monde ; ne regardons que leur beau côté, et voyons ce qui transforme en une si douce jouissance nos relations sociales les uns avec les autres. Ce sera là comme un miroir dans lequel nous découvrirons quelques reflets affaiblis des joies sociales telles qu'elles existent au ciel. Quelles sont les prérogatives ou qualités personnelles chez les autres, qui rendent nos relations sociales avec eux si agréables ? On peut les ramener à six, qui comprennent réellement toutes celles dont on pourrait parler. Ce sont : la vertu, la science, la beauté, la délicatesse, l'amour réciproque, et les liens de parenté. » Il ne me semble pas nécessaire de montrer comment ces qualités trouveront au ciel leur perfectionnement.

(2) La rencontre au ciel avec ceux que nous aurons aimés sur la terre.

(2) Je ne veux m'arrêter qu'à l'un de ces privilèges qui sera la source d'une grande joie ; je veux parler de la rencontre au ciel des êtres qui nous étaient les plus chers, parce qu'ils nous étaient unis par les liens du sang ou de l'amitié.

« C'est la rencontre d'une mère avec son enfant, d'un époux avec son épouse, d'un frère et d'une sœur, des parents

et des amis, qui nous furent unis par les liens de la plus pure affection. Comme la gloire ne détruit pas notre nature, elle ne détruit pas non plus nos vertus naturelles, mais elles les perfectionne. Nous emporterons donc avec nous notre amour naturel pour nos proches et nos amis. Ainsi, Jésus-Christ, notre modèle, aime maintenant sa Mère bénie avec l'amour naturel d'un fils bien né. Il ne l'aime pas seulement parce qu'elle est si pure et si sainte, mais aussi parce qu'elle est sa Mère. L'élévation de sa nature humaine au-dessus de tout ce qui n'est pas Dieu, n'a pas détruit ni diminué en lui cet amour naturel que tout enfant a pour sa mère. Ainsi encore, Marie aime maintenant Jésus très tendrement, non seulement parce qu'il est son Dieu, mais aussi parce qu'il est son propre Fils, — la chair de sa chair et l'os de ses os. Son élévation à la gloire la plus sublime, après celle de Jésus, n'a pas détruit ni diminué en elle l'amour naturel que toute mère a pour son enfant. Si cette élévation a fait quelque chose, elle l'a fait aimer d'un amour même plus ardent qu'il ne l'était en ce monde. »

« Nous aussi, nous entrerons au ciel avec l'amour naturel que nous avons ici-bas pour nos parents et nos amis ; seulement, cet amour sera purifié de tout ce qu'il peut avoir de désordonné et d'imparfait.... Si ces joies sont si grandes en ce monde, que ne seront-elles pas dans le ciel ? D'autant plus, et surtout, parce qu'elles seront doublées par la pensée qu'il n'y aura plus de séparation. Plus de séparation ! Quelle délicieuse harmonie dans ces mots ! Il n'y aura plus de mort ; et, par conséquent, nous ne serons plus jamais arrachés à la compagnie de nos parents et de nos amis. » [1]

1 *Le Bonheur du Ciel*, ch. XI. pp. 104, 110.

2. LA BÉATITUDE ACCIDENTELLE PROVENANT DE LA BEAUTÉ DU MONDE VISIBLE.

2. Puisque les bienheureux sont des êtres finis et corporels aussi bien que spirituels, il faut nécessairement qu'ils soient en quelque endroit.

(1) L'endroit qu'on appelle le *ciel empyrée.*

(1) Cet endroit que les théologiens appellent le *ciel empyrée,* nous est représenté en ces termes par saint Grégoire de Valence : « Il faut affirmer que l'*empyrée céleste* est un certain globe céleste au-dessus de tous les autres, immuable, d'un éclat éblouissant, de toute beauté, parfait en lui-même, la demeure des âmes glorifiées où Dieu se manifeste sans nuage à leur vision intuitive. Il n'est pas de foi, j'en conviens, que ce ciel existe réellement, (demeure matérielle en dehors de tous les globes de l'univers) ; cependant, on ne saurait le nier sans témérité, puisque son existence nous est attestée par l'enseignement commun des théologiens, et nous est confirmée par le témoignage de saint Basile et d'autres Pères. Saint Thomas en voit une preuve dans la raison suivante : « Dès lors, dit-il, que la gloire spirituelle a commencé dès l'origine du monde par la béatitude des esprits angéliques, il est de toute convenance que la gloire corporelle commence dans un lieu qui, dès l'origine, est resté à l'abri de toute corruption et de toute transformation,... dans un état semblable à ce que sera la création tout entière après la résurrection. »[1] Cette habitation matérielle n'est pas autre

1 S. T., Q. LXVI., a. 3 c.

chose que le *ciel empyrée*, c'est-à-dire un séjour tout étincelant des feux les plus brillants, qu'on qualifie ainsi, non à cause de la chaleur qui y règne, mais en raison de son éblouissante beauté. Voilà pourquoi les théologiens croient que ce ciel est déjà glorifié, et que les autres corps ou globes de l'univers, seront, après le jugement, transformés et réduits à un état semblable de gloire et de splendeur. Je ne vois pour le moment aucun avantage à parler longuement de l'ancienne opinion qui prétendait que le *ciel empyrée* n'était en quelque sorte que la surface du monde entier, surface élevée au-dessus de ce ciel où le Christ réside avec ses heureux esprits. Cette théorie se basait sur l'enseignement d'Aristote, depuis longtemps tombé en désuétude, sur la nature de l'univers.

Nous soutenons que les élus ne sont pas au-dessus du ciel, mais dans le ciel. Au reste, nous pouvons appuyer cette vérité sur la révélation qui nous en a été faite : « Celui qui est descendu, est le même qui est monté au-dessus de tous les cieux afin de remplir toutes choses. »[1] Or, puisqu'il est écrit que le Christ est monté au-dessus de tous les cieux, il est manifeste qu'il y a plusieurs cieux, qui sont différents les uns des autres, et contiennent des places diverses, où habitent les bienheureux. Saint Paul dit qu'il fut ravi même jusqu'au troisième ciel.

(2) Les *nouveaux cieux* et la *terre nouvelle* après le jour du jugement.

(2) L'état actuel du ciel et de la terre ne durera pas toujours tel qu'il est, car, selon la parole de l'Apôtre, même la créature physique inférieure à l'homme « sera délivrée de

1 Eph. iv, 10.

cet asservissement à la corruption pour la liberté et la gloire des enfants de Dieu. »[1] Et saint Pierre nous dit que « au jour de l'avènement du Seigneur, l'ardeur du feu dissoudra les cieux, et fera fondre les éléments. « Car, ajoute-t-il, nous attendons, selon sa promesse, de nouveaux cieux et une nouvelle terre, dans lesquels la justice habitera. »[2] Telle est bien, en effet, la promesse que nous lisons dans le prophète Isaïe : « Je m'en vais créer de nouveaux cieux et une terre nouvelle ; et tout ce qui a été auparavant s'effacera de la mémoire sans qu'il revienne dans l'esprit. »[3] Dans l'Apocalypse, le disciple bien-aimé voit « un ciel nouveau et une terre nouvelle ; car le premier ciel et la première terre avaient disparu, et la mer n'était plus. »[4] Donc, après le jour du jugement, le ciel et la terre existeront ; mais ils seront transformés par une augmentation de beauté et de gloire. Nous ne savons pas, il est vrai, en quoi consistera cette glorification des éléments. Les anciens théologiens ont longuement disserté sur cette question. Leurs théories, reposant sur de faux principes physiques, ne sauraient avoir une grande valeur. Ils prétendaient que le *ciel empyrée* resterait tel qu'il est ; que tous les corps célestes seraient rendus plus brillants et plus beaux ; que les éléments de notre planète seraient revêtus d'une plus grande perfection, que tous les corps mixtes seraient dissous et absorbés par ces éléments. Il ne devait plus y avoir ni des animaux, ni des plantes, pas plus que des minéraux, parce que toutes ces créatures sont corruptibles et n'existent que pour l'usage de

1 Rom. viii, 21.
2 2 S. Pierre, iii, 12, 13.
3 Is. lxv. 17.
4 Ap. xxi, 1.

'homme dont le corps est lui-même sujet à la mort et à la orruption. Tous les mouvements des corps célestes pren-draient fin. Tout ce que nous pouvons dire sur ces divers oints, c'est qu'il est certain qu'il y aura une nouvelle estauration adaptée à la condition des élus.

Il est donc permis, sans s'exposer à encourir aucune ensure, de s'imaginer que le ciel, ainsi régulièrement appelé, 'est-à-dire le lieu où est l'habitation des saints, est une lanète quelconque; peut-être située au centre de l'univers, utour de laquelle tous les autres mondes ou globes de la réation accomplissent leur révolution. On peut se figurer ce ieu paré de toutes les beautés qui appartiennent aux choses natérielles, et tous les autres globes resplendissants de la lus vive lumière. Il nous est également permis de croire ue les mouvements des corps célestes ne seront point uspendus; que, là aussi, il y aura des plantes et des animaux ui, à l'instar des corps des élus, auront les mouvements et 'activité propres à leur nature, mais sans être sujets à la orruption. En toutes ces hypothèses, rien de contraire à la oi. Au contraire, les paroles d'Isaïe sembleraient les utoriser: « Le loup habitera avec l'agneau, le léopard se ouchera près du chevreau. »[1] Je sais bien que tout ce que lit ici le prophète, du séjour de la béatitude, ne peut pas se rendre à la lettre. Car il n'y aura pas d'enfants à la mamelle, t le lion n'y mangera pas la paille, etc.. On croit que, par es figures, le prophète a voulu simplement nous peindre la paix et la sécurité qui règneraient dans le royaume du Messie au siècle futur. C'est pourquoi Pesch, le docte théologien, nous dit que sur ces divers points on ne peut rien prouver de

1 Is. xi, 6.

positif, d'après les Ecritures. Comme, d'autre part, des auteurs, aussi remarquables par leur piété que par leur savoir, se sont plu à représenter la gloire du ciel sous les figures et les images les plus attrayantes, il est juste que d'autres, mieux doués que je ne le suis moi-même sous le rapport de l'imagination, imitent leur exemple, et, dans les limites que j'ai indiquées, donnent libre carrière à leurs pensées pieuses et à leur talent pour la description. [1]

Je voudrais cependant ajouter à ces réflexions quelques lignes dont chacun pourra faire son profit. Je les emprunte au Catéchisme du Concile de Trente: « L'énumération des jouissances dont la gloire des élus du ciel sera environnée, sera sans fin ; notre pensée est incapable de les concevoir. Toutefois, les fidèles resteront bien persuadés que la vie des bienheureux qui règnent dans la céleste patrie, surabonde de tout ce qui peut nous être agréable, même de tout ce que nous pouvons désirer pendant cette vie d'épreuve, qu'il s'agisse des satisfactions que l'esprit cherche dans la science, ou des perfections qui font les agréments du corps. Et cela, malgré ce que nous dit l'Apôtre, quand il affirme que ce bonheur se réalisera d'une manière supérieure à « tout ce que l'œil a jamais vu, à ce que l'oreille a jamais entendu, et à ce que le cœur de l'homme a jamais conçu. » [2] Le corps, il est vrai, jusque-là grossier et appesanti par la matière, sera dépouillé de toute mortalité; et, doué de toutes les perfections, spiritualisé en quelque sorte dans le ciel, il n'aura plus besoin d'aliments. L'âme, de son côté, au comble des délices, sera rassasiée de l'éternel aliment de gloire, que

1 Voy. Pesch, *Prælectiones* Tr. ii., sec. i: *De Ultimo Fine.*
2 i Cor. ii, 9.

le divin Maître de ce grand festin, « servira à tous sur son passage. »[1] Qui donc pourrait désirer là de somptueux ornements ou des vêtements royaux, puisqu'il n'y aura nul besoin de ces vains hochets, et que tous seront revêtus d'immortalité et de lumière, tous parés de la couronne d'une gloire impérissable ? Si la possession des vastes et superbes palais entre pour quelque chose dans le bonheur humain, que peut-on concevoir de plus spacieux, de plus beau que le ciel lui-même tout illuminé, dans son immense étendue, de l'incomparable éclat de Dieu ? Ne soyons donc point surpris d'entendre le prophète, en contemplation devant la beauté de cette habitation, enflammé du désir de pénétrer dans ces demeures supérieures, de l'entendre, dis-je, s'écrier dans son enthousiasme : « Que vos tabernacles sont aimables ! Mon âme désire être dans la maison du Seigneur; et elle est presque dans la défaillance. Mon cœur et ma chair brûlent d'une ardeur pleine de joie pour le Dieu vivant. »[2]

3. LA BÉATITUDE SPÉCIALE OU LES PRIVILÈGES PARTICULIERS A CERTAINS ÉLUS.

3. A cette question sur la béatitude accidentelle dont tous les élus ont une part respective, nous devons en joindre une autre relative au bonheur particulier dont jouissent un certain nombre d'entre les bienheureux.

Ce surcroît de félicité vient à quelques saints de ce que la langue théologique appelle les *auréoles,* c'est-à-dire de certaines couronnes de gloire particulières. *Auréole* signifie une sorte de couronne d'or, quelque chose qu'on désignerait

1 S. LUC, XII, 37.
2 Ps. LXXXIII, 1-3. Cat. Conc. de Tr. P. I., C. XIII, Q. II.

vulgairement par les termes de *petites couronnes*. La sainte Ecriture appelle couramment la béatitude céleste une couronne, parce que la couronne est l'emblème de la victoire et de la royauté. Les élus de Dieu qui ont triomphé avec Jésus-Christ, règnent avec lui; la récompense qu'ils ont méritée s'appelle une couronne. Mais à côté de la récompense principale et essentielle, il en est une autre, accidentelle, qui n'est accordée qu'en raison d'une victoire d'un genre spécial, c'est ce que nous appelons *l'auréole* ou la petite couronne de gloire.

Toute récompense accidentelle, la gloire du corps, comme tout autre de ses privilèges, pourrait être désignée par ce nom d'auréole, il est vrai. Mais la théologie réserve cette appellation surtout à trois prérogatives spéciales, qui sont celles des *vierges*, des *martyrs* et des *docteurs*.

(1) L'*auréole* de la virginité.

(1) C'est aux vierges que s'applique ce passage de l'Apocalypse : « Nul ne pourrait dire ce cantique que chantaient ces cent quarante-quatre mille qui ont été rachetés de la terre. Ce sont ceux qui ne se sont point souillés avec les femmes, parce qu'ils sont vierges ; ceux-là suivent l'Agneau partout où il va : ils ont été achetés d'entre les hommes, pour être les prémices de Dieu et de l'Agneau. » [1]

(2) L'*auréole* du martyre.

(2) Cet autre texte nous parle des martyrs : « Alors un des vieillards prenant la parole, me dit : Qui sont ceux qui sont

1 Apoc. xiv. 3, 4.

vêtus de robes blanches ? et d'où sont-ils venus ? Je lui répondis : Seigneur, vous le savez. Et il me dit : Ce sont ceux qui sont venus ici, après avoir passé par la grande tribulation, et qui ont lavé et blanchi leurs robes dans le sang de l'Agneau. »[1]

(3) L'*auréole* du doctorat.

(3) Les interprètes ont vu une mention des docteurs dans ce passage du prophère Daniel : « Ceux qui auront été instruits brilleront comme les feux du firmament ; et, ceux qui auront enseigné à plusieurs la voie de la justice luiront comme des étoiles dans toute l'éternité. »[2]

Saint Thomas d'Aquin nous donne la raison pour laquelle les *auréoles* seront accordées à ces trois classes de personnes. « Il faut, dit-il, une couronne distinctive pour une victoire d'un genre à part et extraordinaire. La virginité remporte une victoire signalée sur la chair et ses convoitises ; le martyre en est une autre non moins importante, ni moins remarquable sur le monde et les assauts du dehors ; dans la lutte incessante avec le démon, la victoire principale est acquise, lorsque la puissance de l'ennemi est détruite non seulement à l'endroit de chacun de nous en particulier, mais aussi pour les autres : c'est le fait de l'enseignement et de la prédication. Voilà pourquoi une auréole spéciale est réservée aux docteurs et aux prédicateurs. »

Il peut y avoir des degrés divers dans ces différentes récompenses, parce que, même pour le même genre de victoire, le martyre par exemple, il arrive que l'un de ces

1 Apoc. vii. 13, 14.
2 Dan. xii. 3.

héros aura eu à soutenir des combats plus violents et des tourments plus cruels que certains autres. On comprend aussi qu'une lutte soutenue avec une plus grande charité mérite une plus haute récompense; et, que, dès lors, l'*auréole* soit plus brillante pour celui qui aura affronté les supplices avec plus de courage et une plus indomptable énergie.

4. LES AURÉOLES SONT LE PRIVILÈGE DES AMES ; MAIS LES CORPS EN REÇOIVENT UN ÉCLAT PARTICULIER.

4. Certains auteurs ont pensé que les *auréoles* étaient l'apanage du corps. Tout en admettant que l'auréole est pour le corps la source d'une splendeur et d'une gloire particulière, les Pères et les théologiens sont plus communément d'avis qu'elle est une parure de l'âme glorifiée. D'autres ont voulu croire que l'auréole n'était pas autre chose que la béatitude essentielle conférée à un titre particulier. S'il en était ainsi, il ne serait pas vrai de dire que les élus dont il s'agit, ont une récompense d'un ordre spécial, comme nous devons supposer que le sont les *auréoles*. Le docteur Angélique enseigne formellement que toute victoire extraordinaire sera récompensée par une joie à part. Les élus trouveront sans doute une source de joie dans leurs autres bonnes actions ; mais, dès lors que la virginité, le martyre, et le doctorat constituent un genre de victoire qui sort de l'ordinaire, la récompense et la joie de l'*auréole* leur reviennent tout particulièrement. La joie est le fruit de la béatitude essentielle dans la patrie ; mais rien ne nous empêche de supposer que, en outre de cette joie, Dieu daignera favoriser

'honneurs tout particuliers ceux qui auront acquis des droits ar la virginité, le martyre et le doctorat. Il est donc très raisemblable que les docteurs auront une plus lumineuse ıtelligence des choses célestes ; et, que, si nous en croyons :s termes de l'Apocalypse rapportés plus haut, les vierges ɛ réjouiront dans une union plus étroite avec le Sauveur, ɛur mission toute spéciale étant de chanter ses louanges. es martyrs seront honorés d'une semblable prérogative : ɛur union avec Jésus-Christ sera plus intime, et ils seront lus spécialement voués à son service.

L'auréole, c'est certain, est la gloire de l'âme béatifiée. ːetenons bien, toutefois, que le corps de certains élus a le rivilège d'une splendeur toute particulière. Jésus-Christ arde dans son corps sacré ces plaies qu'il permit à saint 'homas de toucher. Les martyrs retrouveront leurs corps arés des cicatrices que leur ont imprimées les supplices. ɫais aussi bien dans le corps des martyrs que dans celui du auveur, ces cicatrices, loin d'y paraître comme des défec-uosités, n'y seront que les augustes marques de la constance t de la bravoure qu'ils déployèrent dans leurs combats pour a justice et la foi. Toutes ces plaies, nous dit saint Augustin, eront des foyers resplendissants d'une beauté et d'une gloire xtraordinaire.

Une remarque que je n'ai garde d'omettre, et qui est onforme à l'enseignement unanime de la théologie : L'âme éatifiée recevra une gloire accidentelle toute particulière, n raison des caractères que lui impriment certains sacre-nents. Le Concile de Trente a défini que ces caractères du aptême, de la Confirmation et de l'Ordre, est indélébile ; ous devons entendre ce mot dans le sens de la perpétuité u caractère pendant cette vie ; et, de l'avis commun des

théologiens, il faut l'entendre aussi de sa perpétuité dans la vie future. Saint Cyrille appelle ce caractère une marque à jamais indélébile. L'ange de l'Ecole enseigne que ce caractère, après la vie mortelle, subsistera chez les bons pour leur plus grande gloire ; et, chez les réprouvés, pour leur plus grande humiliation. Chez les premiers, il sera comme l'emblème militaire qui distingue le soldat après une importante victoire. Pour les triomphateurs, cette marque sera toute à leur gloire ; mais chez les lâches qui n'auront pas su vaincre ici-bas, elle sera une honte et un châtiment.

5. GLOIRE PARTICULIÈRE DE LA TRÈS SAINTE VIERGE.

5. A la suite de ces importantes considérations sur la gloire des saints en général, sur leur béatitude essentielle et sur leur béatitude accidentelle, je ne me pardonnerai point de ne pas arrêter un instant nos méditations sur la gloire de la reine des saints, la bienheureuse Vierge Marie. Je ne parlerai de cette gloire qu'en transcrivant la doctrine de la théologie catholique, telle que je la trouve exposée par le R. P. J. Bucceroni, dans ses *Commentaires* sur la Sainte Vierge. J'y trouve non seulement un tableau complet de la béatitude de la Mère de Dieu ; j'y vois encore une peinture qui confirme tout-à-fait l'enseignement que j'ai voulu donner dans les chapitres précédents, sur la félicité essentielle et accidentelle des élus.

(1) Sa béatitude essentielle.

(1) Au point de vue de la béatitude *essentielle*, il est certain que la sainte Vierge, dans la perfection de cette béatitude, est au-dessus de tous les hommes et de tous les anges. C'est là une vérité de foi que la tradition des anciens

Pères et la voix de l'Eglise universelle se sont plu à proclamer dans ces paroles : *Exaltata est sancta Dei Genitrix super choros Angelorum ad cælestia regna.* (La sainte Mère de Dieu est exaltée au-dessus de tous les chœurs des anges dans les royaumes célestes.) Donc, la Sainte Vierge voit dans le *Verbe,* non seulement ce qu'y découvre telle créature angélique ou humaine, mais elle y voit plus de choses que n'en perçoivent et les anges et les hommes. Elle voit d'abord, en effet, tout ce que voient dans leur ensemble les habitants du ciel. Puis, au point de vue de l'ordre surnaturel, d'après lequel il nous est permis de porter un jugement sur l'ordre naturel, qui lui est subordonné, rappelons-nous bien que tous les mystères se rapportent aux deux principaux, c'est-à-dire au mystère de la Trinité et à celui de l'Incarnation. Car tous les autres effets surnaturels et toutes les grâces sont en quelque sorte ordonnés à l'Incarnation, ou en découlent. Mais cet auguste mystère a des rapports plus intimes avec la Sainte Vierge qu'avec aucun autre des bienheureux. Conséquemment, aucun d'eux ne peut avoir de ce mystère une connaissance aussi approfondie qu'elle, surtout si l'on réfléchit que les rapports qu'a la Sainte Vierge avec ce grand œuvre, que les fruits de grâce et les mérites qu'elle en a retirés, l'établissent dans une condition et une dignité éminemment au-dessus de tous les autres saints. Quant au mystère de la sainte Trinité, puisque ce n'est pas autre chose que Dieu lui-même, chacun des élus le pénètre d'autant plus profondément qu'il est plus haut placé dans la perfection essentielle de la gloire, parce que cette perfection de la béatitude découle de cette très auguste source. Dans ce mystère, en tant qu'objet de la béatitude, il n'y a que des perfections d'essence et de notion,

que tous les bienheureux voient et connaissent, mais avec une inégale profondeur de vue et de science. Or, ici encore, il est indubitable que la Sainte Vierge est éminemment au-dessus de tous les élus. Ajoutons que chacun des saints voit dans le Verbe, dès le début de sa félicité, tout ce qui appartient à sa condition. Or, ce qui appartient à tous et à chacun des heureux habitants du ciel, appartient à plus juste titre à la Très Sainte Vierge ; elle pénètre donc de ses regards si purs tout ce que voient les autres élus de Dieu. Et la raison pour laquelle tout cela appartient à plus juste titre à la Sainte Vierge, c'est que toutes les choses qui appartiennent à l'état de béatitude, sont d'une façon ou de l'autre les effets de la grâce, et sont ordonnés au salut des prédestinés ; autrement les élus ne s'en inquiéteraient pas ou bien ces choses, n'appartiendraient pas par elles-mêmes à la perfection de la béatitude. Or, la sainte Vierge a coopéré d'une manière toute spéciale, avec son divin Fils, au salut de tous les prédestinés.

« Appuyé sur cette doctrine, nous pouvons pieusement conclure, et avec une grande probabilité, que la sainte Vierge voit dans le *Verbe* tout ce que Dieu voit par sa *science de vision* (*scientiæ visionis,* selon l'expression de l'Ecole), à l'exception de ce qui appartient spécialement au Christ et aux pensées intérieures de son âme. Nul ne saurait contester cette exception, parce que, dès lors que Marie est bien au-dessous de son Fils, soit en dignité, soit en béatitude, il ne serait pas juste de supposer qu'elle connaît ses pensées et ses actes intérieurs sans une manifestation particulière et sans son consentement.

« Enfin, on peut croire comme probable que la sainte Vierge dépasse, dans la perfection de la vision béatifique,

ous les anges et tous les hommes non seulement pris ndividuellement, mais même collectivement. Les expressions lont se servent les Pères légitiment cette conclusion : ils nseignent, en effet, que la gloire de Dieu est plus éclatante n la Très Sainte Vierge que dans toutes ses autres œuvres, e Christ excepté. Cette doctrine ne serait pas vraie, si la onté et la perfection de toutes les œuvres divines n'étaient ontenues en Marie.

(2) La gloire accidentelle de la sainte Vierge.

(2) « Tout cet exposé de la gloire essentielle de la sainte /ierge nous fait aisément comprendre ce que nous devons enser de sa gloire accidentelle. Celle-ci est une conséquence le la première qui, toutes proportions gardées, nous en lonne la mesure. Tout d'abord, il y a certaines prérogatives le la gloire accidentelle qui sont communes à tous les élus, ien qu'à des degrés divers ; de ce genre, sont différentes évélations *extra Verbum*, en dehors du Verbe, certaines oies et impétrations de faveurs diverses, etc.. Sans aucun loute la sainte Vierge jouit de ces récompenses accidentelles, lus parfaitement et plus abondamment que tous les autres ienheureux ; c'est ce qui ressort avec évidence de tout ce que nous avons dit plus haut. Mais il y a aussi d'autres rérogatives, qui appartiennent en propre et d'une manière ersonnelle à quelques-uns des élus, à leur charge ou à leur ondition. Dans cet ordre sont les *auréoles*, qui correspondent ux trois conditions des vierges, des martyrs et des docteurs. i nous considérons l'auréole de la virginité, il est clair que larie la possède à un degré de perfection correspondant à elui de cette vertu qui, en elle, est incomparablement

supérieure à celle de tous les autres. Le fait qu'elle a toujours été fidèle à la plus parfaite chasteté, affranchie qu'elle était des tentations auxquelles tous sont soumis, ne diminue ni son mérite, ni sa couronne. Elle n'est pas privée non plus de l'*auréole* des docteurs, parce qu'elle a été d'une manière singulière et suréminente la lumière des docteurs. Pour avoir droit à cette auréole, il n'est pas nécessaire d'enseigner ou de prêcher publiquement ; il suffit de communiquer aux autres la connaissance des vérités de la foi : c'est la pensée de saint Thomas. Quant à l'*auréole* des martyrs, il paraît bien certain que la sainte Vierge a droit à quelque chose de ce genre, à un gage de sa force vraiment héroïque. Elle a supporté, en effet, des tourments plus que suffisants pour lui donner la mort, si Dieu ne l'avait pas soutenue par une assistance toute particulière. Et, si son *auréole* du martyre n'est pas ce qu'on peut appeler de ce nom dans toute la réalité et la rigueur du terme, on peut affirmer qu'elle est quelque chose de plus excellent. C'est donc à juste titre que l'Eglise invoque Marie, non seulement comme martyre, mais aussi comme Reine des martyrs. Il est aussi très vraisemblable que, en raison de sa dignité de Mère de Dieu, de sa grande piété et de son rare dévouement envers son divin Fils, la sainte Vierge est entourée d'un éclat et d'une gloire dont les splendeurs surpassent toute *auréole,* gloire unique qui ne compte pas au nombre des auréoles, mais qui est une perfection suréminente et d'un ordre à part.

« D'après cette doctrine, nous n'aurons pas de peine à nous faire une idée de la gloire dont rayonne le corps de la bienheureuse Vierge dans le ciel. Il a toutes les prérogatives communes aux corps ressuscités des élus ; il les possède à

un degré supérieur d'excellence et de perfection, correspondant à la plus grande béatitude de son âme. Ce n'est pas tout : en raison de l'extraordinaire, très chaste et très pure génération de son Fils, on croit que le corps de Marie est revêtu d'une splendeur admirable et unique, de certains emblèmes de sa divine Maternité, et de sa dignité royale, comme Mère et Reine de tous les heureux habitants du ciel.

« La conséquence de tout ce que nous venons de dire, c'est que la Très Sainte Vierge est tellement supérieure à tous les élus, que, au-dessous de son divin Fils, elle occupe on peut dire, une place à part, et constitue à elle seule, un chœur spécial dans le ciel. La hiérarchie des saints anges se compose de neuf chœurs que distinguent les uns des autres leurs fonctions et leurs opérations respectives. Les saints sont placés, soit au-dessous de ces chœurs angéliques, soit entre ou parmi ces chœurs ; car des créatures humaines sont admises en chacun de ces chœurs célestes. Mais Marie, en vertu de sa dignité spéciale qui la constitue au-dessus de tous, est dans une condition à part, occupe une place plus sublime, et forme, à elle seule, un chœur ou ordre distinct. C'est dans ce sens que l'Eglise la proclame exaltée au-dessus de tous les chœurs des anges dont elle est la Reine et la Souveraine. Avec bien plus de vérité que d'Esther, on peut dire d'elle : « Elle fut donc conduite à la chambre du roi... Le roi l'aima plus que toutes les femmes, et elle s'acquit dans son cœur et dans son esprit une considération plus grande que toutes les autres. Il lui mit sur la tête un diadème royal, et il la fit reine. » [1]

1 BUCCERONI, *Commentarius Vigesimus de B. M. V. Assumptione.*



CHAPITRE VIII

Indéfectibilité et Éternité de la Béatitude

Pour que les saints et les anges jouissent d'une félicité suprême et parfaite, il faut que, aux privilèges exposés dans les chapitres précédents, viennent s'adjoindre deux conditions essentielles de ce bonheur; il faut qu'il soit: (1) indéfectible, et (2) éternel ou sans fin.

I. INDÉFECTIBILITÉ DE LA BÉATITUDE.

1. Les trois actes de la vision, de l'amour et de la joie sont tout ce qui est nécessaire pour la béatitude; mais ces actes, pour rendre l'homme parfaitement heureux, doivent être indéfectibles. S'il reste possible à l'homme de s'écarter de sa fin dernière, il ne peut pas être parfaitement heureux. En montrant que la vision et l'amour de Dieu dans le ciel ne cesseront jamais, et que les bienheureux y sont impeccables, nous pourrons prouver l'indéfectibilité de la céleste béatitude.

(1) La vision béatifique ne peut pas cesser.

(1) La vision béatifique, qui fait le bonheur des élus, ne peut souffrir aucune interruption. Cet arrêt ne pourrait, en effet, se produire que de deux manières: ou parce que la puissance de voir Dieu ferait défaut du côté de l'intelligence, ou parce que les élus, tout en conservant cette puissance, désireraient ne pas voir Dieu, ou suspendre l'acte de la vision. Rien de semblable ne saurait être à craindre. Les élus sont dans l'impossibilité de suspendre l'acte de la bienheureuse vision, par suite d'une incapacité de produire cet acte, parce que la puissance de voir, ici, n'est pas autre chose que l'intelligence éclairée par la lumière de gloire. Or, l'intelligence ni la lumière de gloire ne peuvent, de leur nature, faire défaut. L'une et l'autre sont, de leur nature propre, incorruptibles. Elles ne peuvent pas plus manquer ou se corrompre, qu'un ange ou une âme rationnelle, à moins que la toute-puissance de Dieu n'intervienne pour les anéantir, ou pour leur retirer cette influence providentielle qui les conserve. Impossible d'admettre une défection du côté de la puissance, pas plus que nous ne pouvons supposer une défection de ce genre de la part de l'objet de la vision béatifique. Cet objet est l'essence divine qui, au lieu et place d'une *espèce*, concourt à la vision ; et, suivant les lois ordinaires de l'économie divine, ce concours ne saurait faire défaut. Par conséquent, aucune défection n'est possible du côté de l'objet de la béatitude.

Les bienheureux ne peuvent pas non plus, de leur propre volonté, suspendre l'acte de la vision. La raison en est qu'il n'appartient à aucune créature de vouloir ne pas être heureuse. Même l'homme qui est dans la peine et le malheur

ne peut pas exclure de lui-même ce désir du bonheur et de la félicité ; à plus forte raison est-ce vrai de celui qui est déjà en possession de la béatitude. Les élus de Dieu possèdent le bien infini, qui contient tous les autres biens. Il est impossible à qui que ce soit de désirer être privé de ce bien infini dans lequel on possède toutes les autres choses de la manière la plus parfaite. Si nous voulons une confirmation de ce principe, nous la trouverons dans la considération des trois agents qui concourent à produire et à continuer la vision béatifique, je veux dire, l'intelligence des élus, la lumière de gloire grandissant et fortifiant cette intelligence, puis l'essence divine qui en est l'objet. Pour que les saints puissent interrompre l'acte de la vision, il serait nécessaire que l'un ou l'autre de ces agents vînt à manquer. Or, il n'appartient pas à la puissance des bienheureux de les supprimer. Ils ne peuvent par aucune action de leur propre volonté, faire que l'essence divine suspende son concours comme objet de la vision. Il ne dépend pas d'eux d'empêcher la lumière de gloire de mouvoir et d'élever l'intelligence pour qu'elle persévère toujours dans cette vision. Cette motion est surnaturelle ; elle est antérieure à la liberté de la volonté comme la motion qui excite et prévient la grâce, elle n'est donc pas soumise à la libre volonté.

(2) Les élus ne peuvent pas cesser d'aimer Dieu.

(2) Il n'est pas au pouvoir des élus de cesser d'aimer Dieu, tant que dure la vision béatifique. Saint Thomas d'Aquin enseigne que nul ne peut s'abstenir d'un acte, s'il n'y a pas dans l'objet, ou dans l'exercice de l'acte lui-même, quelque espèce ou germe de mal. Or, aucune espèce, aucun germe, aucune apparence de mal ne saurait se rencontrer dans

l'amour de Dieu considéré d'une manière intuitive. Nul ne peut donc cesser d'aimer Dieu ainsi considéré. Le grand docteur appuie ce principe sur cette raison philosophique, que, là où n'y a aucune espèce de mal, rien n'apparaît que ce qui est bon intrinsèquement et à tous les points de vue. Or, nul ne peut refuser ce qui est bon en soi (*sub ratione boni*) et à tous les points de vue; et nul ne peut se désirer quelque chose de mal *en tant que mal*.

Faisons l'application de ces principes au double amour de Dieu, à l'amour de bienveillance ou d'amitié, qui consiste à aimer Dieu pour lui-même, parce qu'il est bon en lui-même; et à l'amour de concupiscence, autrement dit, l'amour intéressé, par lequel nous aimons Dieu parce qu'il nous est bon. Eh bien! les élus, de leur côté, ne peuvent suspendre aucun de ces amours, ni spontanément, ni, s'il est permis d'émettre une telle supposition, en vertu d'un ordre de Dieu. Il n'est pas en leur pouvoir d'interrompre spontanément l'amour de bienveillance, parce qu'il ne dépend de personne de suspendre, de son propre chef, l'amour d'un bien aimable en soi et de soi, d'un bien hors duquel on ne saurait voir ou concevoir rien autre d'aimable en soi. Il ne nous est pas possible non plus de supposer que par un ordre de Dieu, une telle interruption de l'amonr pourrait prendre place dans la volonté. Si, en effet, une personne voulait faire cesser cet amour, ce serait, ou par égard pour Dieu, ou sur un ordre de Dieu; dès lors, ce désir serait en soi un acte d'amour de Dieu, et, au lieu d'être une suspension de cet amour, ce désir n'en serait que la continuation.

Il ne dépend pas davantage des élus de mettre un terme à l'amour de concupiscence ou d'intérêt. La raison en est la même que celle que nous avons donnée pour l'amour de

bienveillance. Cette suspension serait le résultat ou de leur propre décision, ou d'un ordre de Dieu. La première hypothèse est impossible, parce que nul ne consentirait volontiers à cesser d'aimer ce bien dont la possession le satisfait et le rassasie pleinement, et hors duquel il sent très bien qu'il ne peut trouver aucun bien capable de répondre à ses désirs. L'hypothèse d'un commandement venant de Dieu n'est pas plus admissible ; cet ordre, étranger à la volonté, ne pourrait pas changer son mode naturel d'agir. Il ne pourrait avoir qu'un seul effet, celui d'imprimer à la volonté le désir d'obéir à Dieu pour lui-même. Et, un tel désir écarterait tout simplement l'amour de concupiscence pour établir à sa place l'amour de bienveillance. Ainsi arrivons-nous à comprendre que la vision et l'amour de Dieu sont indéfectibles chez les heureux habitants de la céleste Jérusalem. Conséquence rigoureuse: le bonheur des élus est indéfectible, parce qu'il est l'effet et le résultat de cette vision et de cet amour.

(3) Impeccabilité des élus.

(3) Cesser de voir et d'aimer Dieu n'est pas au pouvoir des bienheureux; il s'ensuit qu'ils sont impeccables. Si, en effet, il leur était possible de commettre le péché, ils pourraient mettre une interruption dans leur amour de Dieu, ils pourraient perdre la béatitude, qui, dès lors, ne serait pas la vie éternelle.

Rien de plus clairement prouvé par nos saintes Ecritures que l'impeccabilité des Saints du ciel: « Béni soit le Dieu et le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui, selon la grandeur de sa miséricorde, nous a régénérés par la résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts, pour nous donner la vive espérance de cet héritage, où rien ne peut ni se

détruire, ni se corrompre, ni se flétrir ; qui vous est réservé dans les cieux. »[1] Or, si les bienheureux pouvaient pécher, ou ils perdraient la béatitude, — et, dans ce cas, elle ne serait pas incorruptible ; — ou ils ne la perdraient pas ; et, alors on ne pourrait pas dire qu'elle ne peut pas se flétrir. « Il n'y entrera (dans la cité céleste) rien de souillé, ni aucun de ceux qui commettent l'abomination ou le mensonge ; mais ceux-là seulement qui sont écrits dans le livre de vie de l'Agneau. »[2] Ecoutons le prophète Isaïe : « Il y aura là un sentier et une voie qui sera appelée la voie sainte : celui qui est impur n'y passera point ; et, ce sera pour vous une voie droite, en sorte que les ignorants y marcheront sans s'égarer. »[3] Ce texte, il est vrai, s'applique à l'Eglise de la terre ; mais il n'aura sa parfaite réalisation que dans l'Eglise du ciel, au sein de la béatitude, aussi bien, d'ailleurs, que ces autres paroles, qui viennent presque immédiatement après : « Ils seront couronnés d'une allégresse éternelle ; le ravissement de leur joie ne les quittera point, la douleur et les gémissements en seront bannis. » Les Pères de l'Eglise et les théologiens n'ont qu'une voix pour soutenir cet enseignement. La raison elle-même le démontre. Il est contraire à la droite raison d'admettre que Dieu permette que ceux qu'il a une fois admis en sa présence, après leur temps d'épreuve, comme ses amis, participants à sa félicité, soient exposés au danger de tomber dans le plus grand des maux qui puissent arriver à une créature raisonnable, à commettre le péché, lorsqu'il lui est si facile de l'empêcher,

1 I S. PIERRE, I. 3, 4.
2 APOC XXI. 27.
3 IS. XXXV. 8.

et qu'il a des moyens innombrables, toujours à sa disposition, pour les préserver de toute faute. C'est donc avoir une idée bien indigne de Dieu que de s'imaginer qu'il permettra jamais que les élus tombent dans le péché. Le bonheur ne serait point le bonheur, si la misère du péché n'en était pas à jamais et absolument exclue. L'impeccabilité des élus est un point admis par l'unanimité des auteurs ; ils ne sont pas d'accord, par exemple, pour nous dire si cette impeccabilité provient d'une cause intrinsèque ou extrinsèque. Saint Thomas et ses disciples croient qu'elle est le fruit de la vision elle-même, et non d'un cause externe. Scot et son école pensent que cette impeccabilité naît d'un décret de Dieu, par lequel il a déterminé de ne point concourir à un acte de péché, ou d'accorder aux élus une grâce tellement grande qu'elle les fixe nécessairement dans la volonté de ne faire que ce qui est bien.

Nous donnerions nos préférences à l'opinion du docteur Angélique, qui affirme que l'impeccabilité des élus est interne. La béatitude consiste en ce que le *Summum bonum*, le bien suprême, est saisi par l'intelligence, sans que l'ombre du mal vienne s'y mêler. En vertu d'une telle vision, la volonté est si bien déterminée à aimer Dieu, qu'elle ne peut plus cesser de l'aimer, comme nous l'avons expliqué plus haut, et qu'il lui est absolument impossible de préférer à Dieu un autre bien quel qu'il soit. C'est pourquoi la volonté des bienheureux aime nécessairement Dieu et ne peut pas pécher. La liberté de la volonté suppose forcément l'indifférence de l'appréciation qui peut faire qu'une chose, paraissant digne d'amour à un certain point de vue, semble, à un autre point de vue, mauvaise et à éviter. Par conséquent, si l'intelligence propose une chose purement et absolument

bonne, sans aucune apparence de mal, la volonté, qui tend nécessairement au bien comme à son objet, nécessairement aussi est déterminée en faveur de ce que l'intelligence lui propose dans ces conditions. Rigoureusement parlant, il est vrai, Dieu pourrait refuser son concours à l'amour des bienheureux ; mais qui ne sent que ce refus répugnerait à la bonté et à la sagesse de Dieu, et, conséquemment, qu'il est chose impossible ?

A propos de cette impeccabilité des élus, rappelons-nous bien et toujours que la béatitude céleste est le bonheur parfait, que la nature même de cette félicité parfaite est d'exclure tout mal et toute crainte de perdre la possession de cette béatitude. Or, si les élus pouvaient pécher, ils ne seraient pas à l'abri de tout mal ; ils seraient constamment en proie à la frayeur de perdre leur gloire et leur bonheur céleste. Leur impeccabilité se trouve donc démontrée aussi par l'éternité et la nature de leur félicité qui ne doit jamais finir. Aussi, de chacun de ces heureux élus pouvons-nous dire avec le disciple bien-aimé : « Quiconque sera victorieux, je ferai de lui une colonne dans le temple de mon Dieu, et il n'en sortira plus. »[1]

2. ÉTERNITÉ DE LA BÉATITUDE.

2. Nous n'aurons pas de peine à établir que la béatitude est éternelle et sans fin.

(1) La béatitude essentielle du ciel ne change pas.

(1) La durée éternelle et immuable de la béatitude doit s'entendre de la béatitude essentielle ; car toutes les prérogatives

1 Apoc. III. 12.

positives et accidentelles des élus ne sont pas nécessairement perpétuelles et immuables. Nous savons, en effet, que les saints peuvent, à divers moments, poser des actes de considération et de joie au sujet des choses créées. Dès le premier instant de leur admission dans la céleste patrie, ils voient, par un acte unique, toutes les choses qui sont l'objet de la béatitude essentielle. Ils les perçoivent dans le Verbe, dans l'essence de Dieu : cette vision est unique, elle est toujours la même; elle est invariable et à jamais immuable. Les choses qui sont l'objet de la gloire accidentelle, et que les bienheureux voient *extra Verbum* à l'aide des espèces que Dieu leur infuse, sont variables. Ils ne les voient pas toutes à la fois et dès le commencement: telles sont, par exemple, les prières que les fidèles leur adressent, la conversion des pécheurs, etc.. Lorsque nous parlons de l'éternité de la béatitude, il n'est donc pas question de la béatitude accidentelle, qui a sa source dans la connaissance de ces choses susceptibles de changer d'un moment à l'autre ; pas plus qu'il ne s'agit de l'immutabilité de cette béatitude. Nous parlons de la vision béatifique elle-même et de tout ce qui appartient à la béatitude essentielle. Elle n'a pas d'autre terme et d'autre mesure que l'éternité, non point l'éternité absolue de Dieu, mais une éternité qui est une participation et une dépendance continuelle de l'absolue puissance de Dieu. La béatitude ne se mesure pas au temps, parce que le temps est la durée d'une chose mobile et changeante quant à son être et à son opération. Elle ne se mesure pas davantage à l'*ævum*, au temps que les anciens et l'école appellent de ce nom, et qui est la durée d'une chose immuable quant à son être, mais changeante quant à son opération. Il ne nous est pas permis non plus d'attribuer à la béatitude des Saints l'éternité

ssentielle et absolue, qui est la mesure d'un être immuable ans son essence et dans son opération, intrinsèquement, et ıdépendamment de toute puissance extérieure : cette éternité 'appartient qu'à Dieu seul. Dans la bienheureuse vision, de ar sa nature même, rien de successif, rien de variable : elle st *tota simul,* tout entière à la fois et en même temps, depuis : commencement à toujours. Ses principes, la lumière de loire et l'essence divine, dans lesquelles se perçoit tout ce ui appartient à la nature essentielle de Dieu, ne sont susceptibles ni de changement, ni de succession. Il faut dire,)utefois, que cette béatitude pourrait être susceptible de hangement, en vertu de la puissance absolue de Dieu, ou, omme on s'exprime dans l'Ecole, en vertu d'une force ternelle ; parce qu'elle a commencé, elle pourrait donc aussi nir, si Dieu lui retirait l'assistance indispensable à son :ernelle existence. Ces explications admises, nous pouvons énétrer plus avant dans notre sujet. Nous savons indubitalement que, vu sa sagesse, sa bonté et sa promesse, Dieu ne ra jamais appel à cette puissance absolue dont nous venons e parler : nous allons donc donner les preuves qui établissent t démontrent l'éternité de la céleste béatitude.

(2) La nature éternelle de la béatitude prouvée par l'Ecriture et la tradition

(2) Nombreux sont les textes de la sainte Ecriture qui rouvent l'éternité du ciel : « Les justes vivront éternellement; : Seigneur leur réserve leur récompense, et le Très-Haut a)in d'eux. »[1] Mais vous vous réjouirez, et vous serez

1 Sag. v. 16.

éternellement pénétrés de joie dans les choses que je vais créer, parce que je m'en vais rendre Jérusalem une ville d'allégresse, et son peuple un peuple de joie. Je prendrai mes délices dans Jérusalem : je trouverai ma joie dans mon peuple, et on n'y entendra plus de voix lamentables, ni de tristes cris. »[1] Combien de fois la béatitude n'est-elle pas désignée par le nom de vie éternelle! (S. MAT. XIX. 29, XXXV. 46; S. MARC X. 17, 30; S. JEAN IV. 14, 36; X. 28; XVII. 2; ROM. VI. 22, etc..) C'est bien de l'éternité que saint Paul veut parler dans ces expressions: « Car le moment si court et si léger des afflictions que nous souffrons en cette vie produit en nous le poids éternel d'une souveraine et incomparable gloire. »[2] Dans son épitre aux Thessaloniciens, le grand apôtre, parlant de la condition des hommes après la résurrection, nous dit: « Puis nous autres, qui sommes vivants, et qui serons demeurés, nous serons emportés avec eux dans les nues, pour aller au-devant du Seigneur au milieu de l'air. Et ainsi nous serons pour jamais avec le Seigneur. »[3]

Cette doctrine est d'ailleurs celle que l'Eglise proclame dans tous les symboles de sa foi : « Je crois à la vie éternelle. » Le Catéchisme du Concile de Trente nous donne l'interprétation exacte et complète de ces mots: « Il est important d'informer les fidèles que cette expression signifie non seulement la perpétuité de la vie à laquelle les réprouvés et les démons sont condamnés, mais aussi l'éternité du bonheur, qui doit satisfaire les désirs des élus. C'est dans ce sens que l'entendait ce docteur de la loi que nous voyons

1 Is. LXV. 18, 19.
2 2 COR. IV. 17.
3 1 THESS. IV. 16.

dans l'Evangile, demander au Sauveur ce qu'il lui fallait faire pour posséder la vie éternelle. Voici le sens de sa question : Que dois-je faire pour arriver à cette place, où il est permis de jouir du bonheur qui ne finira jamais ? »... Ce bonheur suprême est désigné par ce nom, principalement pour qu'on ne se figure pas qu'il consiste dans les choses corporelles et passagères, qui ne peuvent pas être sans fin. Pour exprimer cette idée, même le mot de « bonheur » serait insuffisant, surtout si l'on tient compte qu'il ne manque pas d'hommes qui, infatués par les théories d'une fausse philosophie, placeraient volontiers le bien suprême dans les choses qui relèvent de la perception des sens ; dans ces choses qui se développent, vieillissent et disparaissent, tandis que la béatitude n'est pas sujette aux influences et aux limites du temps. Que dis-je ? ces choses de la terre sont même incompatibles avec la vraie félicité. C'est s'en éloigner, de ce bonheur éternel, que de se laisser captiver par l'amour et les attraits du monde. Car n'est-il pas écrit : « N'aimez point le monde, ni ce qui est dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est point en lui ?... »[1] Et quelques lignes plus loin, nous lisons : « Le monde passe, et la concupiscence du monde passe avec lui. » Les prêtres chargés des paroisses apporteront donc tous leurs soins et toute la diligence possible à faire pénétrer ces vérités dans l'esprit des fidèles. Par là, ils leur apprendront à mépriser les choses périssables de la terre. Ils les convaincront que dans ce monde d'ici-bas, où nous ne sommes que des passagers, et non des citoyens à demeure fixe, il n'est pas possible d'arriver au vrai bonheur. Cependant, même sur cette terre d'épreuves,

1 I S. JEAN II. 15, 17.

on peut dire avec raison que nous sommes heureux en espérance: « si, renonçant à l'impiété et aux passions mondaines, nous devons vivre dans le siècle présent avec tempérance, avec justice et avec piété, étant toujours dans l'attente de la béatitude que nous espérons et de l'avènement glorieux du grand Dieu et notre Sauveur Jésus-Christ..... [1] Ces deux mots « vie éternelle, » nous font aussi comprendre que, contrairement aux fausses notions que certains auteurs se plaisent à entretenir, le bonheur une fois obtenu ne risque plus de se perdre. La béatitude est la réunion, l'ensemble de tous les biens sans que rien de mal ne vienne s'y mêler. Comme elle comble tous les légitimes désirs de l'homme, cette béatitude consiste nécessairement dans la vie éternelle. Car celui qui est heureux ne peut moins faire que de désirer très ardemment qu'il lui soit permis de jouir perpétuellement de ces choses dont il a acquis la possession. Par conséquent, si la possession de ces choses qui constituent la béatitude n'était pas permanente et certaine, il serait incontestablement torturé par les plus cruelles terreurs de la crainte. » [2]

3. QUELQUES CONSIDÉRATIONS SUR L'ÉTERNITÉ DES ÉLUS.

3. Cette éternité des bienheureux comprend trois pensées des plus importantes, qui nous seront toujours d'un précieux secours dans nos méditations sur le ciel:

(1) Les élus ne sont plus sujets aux changements.

(1) Les élus, une fois dans la patrie, ne sont plus exposés à l'inconstance et au changement: « L'inconstance, qui

1 Tit. II. 12, 13.
2 Cat. Conc. Tr. P. I., ch. XIII. Q. 2 et 3.

s'attache avec tant d'opiniâtreté à chacun de nos pas dans les conditions de notre existence ici-bas ; cette inconstance, qui met, hélas! un terme si rapide à tant de nos jouissances, disparaît totalement en vertu de notre union avec Dieu dans la bienheureuse vision : « Nous lui serons conformes, parce que nous le verrons tel qu'il est. »[1] L'un des attributs essentiels de Dieu est l'immutabilité, l'absence complète de changement, même du pouvoir de changer. Il est le même toujours, et toujours. Il est, selon la belle expression de saint Jacques : « Le Père des lumières, qui ne peut recevoir ni de changement, ni d'ombre, par aucune révolution. »[2] Notre union avec lui nous rend « participants de sa nature divine, » et, par conséquent, de son immutabilité. Notre nature volage disparaîtra dans la mort temporelle, pour ne jamais plus revivre en nous ; notre nature tout entière sera revêtue d'immutabilité, et restera la même toujours, toujours ! »

(2) Dieu ne changera jamais dans son amour pour eux.

(2) Dieu ne changera jamais à l'égard de ses élus ; et, dès lors, leur bonheur sera sans fin. « Celui qui est la source même de notre grand et inénarrable bonheur, est le Dieu éternel, immuable. Lorsqu'il nous aura unis à lui, et nous aura faits « participants de sa nature divine, » il ne changera jamais à notre égard, n'éprouvera jamais envers nous ni fatigue ni mépris. Jamais il ne nous rejettera loin de lui, comme font les créatures. Non, jamais, jamais ! La plus légère pensée d'un tel malheur jetterait une ombre de tristesse sur la face brillante des élus. Une fois que nous serons unis

1 I S. JEAN III. 2.
2 S. JAC. I. 17.

à lui dans la vision béatifique, il nous aimera pour toujours. Jamais ne peut venir un jour où il nous montrera le moindre mécontentement, où il nous fera sentir que son amour s'est refroidi. Non, jamais, jamais! Jamais ne se lèvera un jour où sa divine beauté s'éclipsera, où il se relâchera de sa puissance de nous rendre heureux, comme cela arrive pour les créatures qui nous entourent. Nous ne verrons donc jamais un jour où notre félicité changera, ou cessera d'exister. » A cette pensée, ajoutons cette non moins vraie et non moins belle réflexion : « Non seulement Dieu est immuable, et, par conséquent, incapable de changer à notre égard ; mais tous les compagnons de notre bonheur deviendront aussi immuables dans leur amour pour nous. »

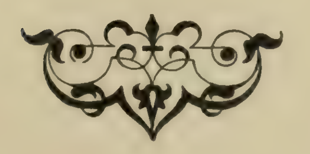
(3) Dans le ciel la mort ne sera plus.

(3) Une courte méditation : « Dans le ciel, cette épouvantable mort ne sera plus. Nous en avons la parole du Dieu vivant : « Et Dieu essuiera toutes les larmes de leurs yeux ; et, la mort ne sera plus : il n'y aura plus aussi ni pleurs, ni cris, ni afflictions, parce que le premier état sera passé. »[1] En toute réalité, *le premier état sera passé:* souffrances, chagrins, pauvreté, travail, intempéries du temps, tentations de pécher, — tout cela aura passé, pour ne jamais revenir! Les enfants de Dieu sont entrés dans la jouissance de leur héritage, qui ne leur sera jamais ravi, *parce que la mort ne sera plus.* Jamais ils ne verront l'aurore d'un jour où le père et la mère devront dire adieu, un long et triste adieu, à leurs enfants au cœur brisé, *parce que la mort ne sera plus.* Jamais plus ne viendra un jour où de tendres enfants devront déposer

1 Apoc. xxi. 4.

leur dernier baiser sur la joue, froide et livide, de leurs parents mourants, *parce que la mort ne sera plus*. Jamais plus, nous ne verrons nos parents et nos amis descendre lentement dans la tombe ; et nous n'entendrons plus les froides et sinistres pelletées de terre tomber sur eux, *parce que la mort ne sera plus*. « La mort a été absorbée par la victoire. O mort ! où est ta victoire ? ô mort ! où est ton aiguillon ? » [1] C'est le joyeux chant du triomphe qui retentira sous les voûtes du ciel, parce que : « Les justes vivront éternellement ; le Seigneur leur réserve leur récompense, et le Très-Haut a soin d'eux. Ils recevront de la main du Seigneur un royaume admirable, et un diadème éclatant de gloire. » [2]

1 I Cor. xv. 54, 55.
2 Sag. v. 16, 17. — Voy. *Le Bonheur du Ciel*, ch. xxi.





CHAPITRE IX

CONCLUSIONS, — LA VISION BÉATIFIQUE SURNATURELLE. — LE COMPLÉMENT PARFAIT DE L'ADOPTION ET DE LA VIE SURNATURELLE.

I. LE CARACTÈRE SURNATUREL DE LA VISION BÉATIFIQUE: PREUVES.

1. Dans les chapitres qui précèdent, nous avons supposé le caractère surnaturel de la vision bienheureuse. Rappeler encore une fois sa nature et ses privilèges, nous fera comprendre comment la vie des élus dans le ciel est, en toute vérité, la perfection finale et le couronnement de notre adoption surnaturelle. Elle est l'héritage propre aux enfants de Dieu, selon la parole de saint Paul: « Si nous sommes enfants, nous sommes aussi héritiers, héritiers de Dieu, et cohéritiers du Christ; »[1] elle est donc l'entier perfectionnement de leur adoption. Et, l'adoption des enfants de Dieu,

1 Rom. viii. 17; Gal. iv. 7.

nous l'avons vu dans la première partie de cet ouvrage, est très certainement surnaturelle. Ce caractère surnaturel se déduit également des noms et des prérogatives que nos saints Livres donnent et attribuent à la béatitude céleste. Ils nous disent, en effet, que les élus deviennent « les citoyens de la même cité que les Saints, et les domestiques de Dieu, » [1] les possesseurs communs du royaume et du trône de Jésus-Christ, ses cohéritiers, les participants de ses biens et de sa félicité, suivant les paroles de Notre-Seigneur lui-même : « Et après que je m'en serai allé, et que je vous aurai préparé le lieu, je reviendrai, et vous retirerai à moi, afin que vous soyez où je suis. [2] Quiconque sera victorieux, dit-il ailleurs, je le ferai asseoir avec moi sur mon trône, comme je me suis aussi assis moi-même avec mon Père sur son trône, après avoir été victorieux. » Ce lieu, cet héritage, nous ne pouvons pas le considérer comme une chose due à la nature créée, à un étranger, à un serviteur. Au serviteur, on doit des gages ; mais les biens paternels, les biens propres aux enfants, la familiarité intime avec le chef de la maison et de la famille, voilà ce qui ne se donne pas à celui qui est dans la condition d'un serviteur. C'est pourquoi nous devons considérer la bienheureuse vision comme surnaturelle, comme une insigne faveur qui, en aucun sens, n'est due à notre nature, à nos prérogatives, où à nos œuvres naturelles. Par elles-mêmes, ces expressions : *royaume du ciel, vie éternelle, vie de gloire, la joie du Seigneur,* ne sont-elles pas une preuve du caractère surnaturel de la vision béatifique ?

1 Eph. II. 19.
2 S. Jean XIV. 3.

Cette même preuve se retrouve souvent dans les écrits du grand Apôtre, lorsqu'il appelle Dieu *invisible*, et dit « qu'il habite une lumière inaccessible, que nul des hommes n'a vu et ne peut voir. »[1] Personne ne voudrait dire, qu'en s'exprimant ainsi, saint Paul entend (1) que Dieu n'est *invisible* que pour les regards physiques, ce qui ne serait pas une prérogative bien grande, et ce qui ne serait pas propre à Dieu seul. (2) Il n'entend pas d'avantage par là que Dieu est *invisible*, en ce sens que les hommes n'ont de lui aucune connaissance, car le Sage dit : « Tous les hommes qui n'ont point la connaissance de Dieu ne sont que vanité. »[2] (3) Appellerait-il Dieu *invisible* à cause de son être incompréhensible ? Non, puisque la vision de Dieu est promise aux bienheureux, qui sont incapables de le comprendre. (4) Serait-ce que, dans la pensée de l'Apôtre, Dieu n'est *invisible* que dans la vie présente ? Mais nous ne voyons pas qu'il mette aucune limite au sens des termes qu'il emploie. Ils disent que Dieu habite dans *une lumière inaccessible*. La connaissance intime, la vision de Dieu, à laquelle saint Paul applique les mots *invisible* et *inaccessible*, est cette même connaissance que l'Evangile nous montre réservée au Fils : « Nul ne connaît le Fils que le Père, comme nul ne connaît le Père que le Fils, et celui à qui le Fils aura voulu le révéler. »[3] Si la vision intuitive était due à une créature raisonnable en vertu de sa création, il ne serait pas vrai de dire, rigoureusement parlant, qu'il n'appartient qu'au Fils seul de se révéler, lui et le Père, parce que, dans cette

1 I Tim. I. 17 et VI. 16.
2 Sag. XIII. I.
3 S. MAT. XI. 27.

hypothèse, ce pouvoir résulterait comme une conséquence nécessaire de la création et et des mérites de la nature créée. Nous avons donc droit de conclure que le vrai sens des paroles de l'Apôtre, nous disant que Dieu est invisible, c'est qu'il est impossible de le voir par une puissance naturelle, quelle que soit sa portée. De sorte que la vision de Dieu n'est en aucun sens due à la nature rationnelle, mais est absolument surnaturelle.

La céleste béatitude nous est représentée comme tellement au-dessus de tous les droits et titres de la nature, qu'elle dépasse toute intelligence naturelle. C'est d'elle qu'il s'agit dans ce texte de l'Apôtre : « L'œil n'a point vu, l'oreille n'a point entendu, et le cœur de l'homme n'a jamais conçu ce que Dieu a préparé à ceux qui l'aiment. » [1]

Nous avons encore une preuve de la vérité de ce caractère surnaturel, qui appartient à la céleste béatitude, dans le grand mystère de l'Incarnation. La fin de ce mystère était de rendre aux hommes cette béatitude, cet héritage que le péché leur avait fait perdre. C'est pourquoi il faut nous rappeler que la grâce est nécessaire même pour la moindre des œuvres du salut ; ce qui suppose bien que le salut lui-même est au-dessus de toutes les puissances et de toutes les revendications de la nature. Cette même conclusion se dégage du caractère surnaturel des vertus infuses, que nous appelons vertus théologales, et qui sont les moyens de salut. [2]

1 I Cor. II. 9.
2 Voy. HURTER, *Théologie*, vol. III. n. 685.

2. LE COMPLÉMENT PARFAIT DE L'ADOPTION ET DE LA VIE SURNATURELLE.

2. La bienheureuse vision est le but de toutes les grâces, de toutes les vertus, et de toutes les œuvres salutaires des créatures raisonnables. Elle est le couronnement et la récompense de tous les autres dons surnaturels, et, par conséquent, surpasse excellemment les énergies et les droits de notre nature mortelle.

Pour bien saisir le lien qui unit les derniers chapitres de cet ouvrage avec ceux où nous avons parlé de la vie surnaturelle à ses débuts, arrêtons-nous un instant aux observations et réflexions suivantes :

(1) La participation à la nature divine devient parfaite au ciel.

Le fondement et le principe de la filiation adoptive, c'est la grâce, qui est une participation à la nature divine. Or, cela suffit pour nous faire comprendre combien la participation du ciel l'emporte sur la participation présente. Elle l'emporte en ce qu'elle montre aux saints, dans le total épanouissement de cette vie surnaturelle, ce qu'ils n'avaient ici-bas qu'en germe et en principe. Ils n'avaient que le premier, le plus éloigné principe de l'acte de la possession et de la vision de Dieu tel qu'il est ; au ciel, ils ont le principe prochain, immédiat de cet acte, la lumière de gloire ; — bien plus, ils ont l'acte lui-même, la vision face à face. De là ce mot de saint Irénée : « La participation de Dieu, c'est voir Dieu et jouir de sa bonté. » Cette participation, qui est formelle et parfaite dans le ciel, est tellement

enracinée dans l'âme, tellement identifiée, pour ainsi dire, avec elle, que rien ne pourra jamais l'en séparer, ni l'y détruire.

(2) La consommation et le perfectionnement de l'habitation de la sainte Trinité et de l'union avec le Saint-Esprit dans le ciel.

(2) Filiation adoptive, ou vie surnaturelle, veut dire l'habitation de la sainte Trinité dans l'âme des justes, et l'union mystérieuse que le Saint-Esprit contracte avec eux. Comparez l'habitation, l'union présente, avec celle dont les justes jouiront dans leur éternelle demeure de la félicité. Elle n'en diffère pas seulement sous le rapport de la stabilité et de l'indéfectibilité, mais encore et surtout au point de vue de l'intimité. Quelles grandes différences entre l'habitation de Dieu en nous sur la terre et celle du ciel ; entre l'union avec le Saint-Esprit ici-bas et celle dont jouissent les esprits célestes ! Dans la patrie, Dieu pénètre par son essence jusqu'aux dernières profondeurs des esprits bienheureux pour s'en faire la forme intelligible, l'espèce dans laquelle ils le voient, et voient les créatures en lui. Il les inonde absolument de sa lumière, comme il les embrasse de son amour : « *In lumine tuo videbimus lumen*, — à votre lumière nous verrons la lumière, » comme chante le Psalmiste. [1]

(3) Perfection de l'image de Dieu dans le ciel.

(3) La filiation adoptive, ou la vie surnaturelle, c'est la ressemblance et l'image de Dieu dans l'âme. Au ciel, le divin portrait, maintenant ébauché, recevra sa dernière perfection,

1 Ps. xxxv. 10.

du cœur et de la main de l'artiste tout puissant. Nous lui serons semblables, puisque nous le verrons tel qu'il est. L'image de Dieu, qui est maintenant dans l'âme, deviendra une parfaite ressemblance de Dieu, quand l'âme sera rendue parfaite par la vision de Dieu.

(4) Conformité parfaite des élus avec la volonté divine.

(4) Qu'est-ce que demande encore la grâce de l'adoption et la vie surnaturelle ? Que les enfants n'aient d'autre volonté que celle de leur Père du ciel, et qu'ils évitent tout ce qui serait une offense envers lui. Le privilège du ciel, c'est l'immuable réalisation de cet oracle de nos saints Livres : « Quiconque est né de Dieu ne commet pas le péché, parce que la semence de Dieu demeure en lui, et il ne peut pécher, parce qu'il est de Dieu ; »[1] c'est encore une conformité tellement parfaite entre la volonté des enfants et celle de leur Père, que non seulement ils ne veulent rien contre la règle de la volonté divine, mais aussi qu'en tout et partout ils ne veuillent identiquement que ce que Dieu veut, et dans la mesure qu'il le veut. Saint Thomas dit que, dans l'état de gloire, tous les élus verront en particulier tout ce qu'ils peuvent désirer ; et que, non seulement *formellement*, mais même *matériellement*, ils conformeront en toutes choses leur volonté à la volonté de Dieu. C'est bien ce qui ressort aussi de ce que nous avons déjà dit, en établissant ces vérités, que les bienheureux ne peuvent pas cesser de voir Dieu, ni de l'aimer ; que leur béatitude est indéfectible, qu'ils sont impeccables, et que leur état de gloire durera éternellement.[2]

1 I S. JEAN III. 9.

2 Voy. *La Grâce et la Gloire*, l. x. ch. VI.

Qu'il me soit permis de clore ce chapitre, ce long et laborieux travail sur la vie surnaturelle, par les paroles si bien à propos du docte et pieux Monseigneur Ullathorne. Il m'a été d'un précieux secours pour maintes questions dans le cours de ce volume. Je ne saurais trop recommander la lecture de ses œuvres dont la solidité est aussi incontestable que la piété en est profonde. Il s'exprime donc ainsi dans le dernier alinéa de son ouvrage : *Les Privilèges de l'Homme.*

3. CONCLUSION D'APRÈS Mgr ULLATHORNE.

3. « Une seule des âmes que nous avons considérées dans la possession de l'objet final de son existence n'est qu'un exemple de cette immense multitude qu'aucun homme ne serait capable de compter, et dans laquelle se déploie avec profusion l'inépuisable variété des dons divins. Chacune d'elle a son histoire particulière et à part; chacune a sa voie propre parmi ces innombrables œuvres qui marquent le chemin des âmes à travers le temps ; chacune a son sentier tracé par la providence; chacune, sa chaîne lumineuse des grâces et des miséricordes qui l'ont conduite, par des moyens divers, du néant à la possession finale de Dieu. Lorsque toutes ces créatures auront repris de nouveau leur enveloppe corporelle, qu'elles se seront élevées, par la puissance du Christ, de la mortalité à l'immortalité, de l'abaissement à la gloire ; alors, chacune d'elle sera spiritualisée, et deviendra le docile instrument de l'âme à laquelle elle aura appartenu, retrouvant son caractère propre et sa gloire, dont la source et la cause sera la présence glorifiante de Dieu dans l'âme bienheureuse. Le grand but de la création, contemplée dès son principe, sera complètement réalisé dans ces élus. Dieu

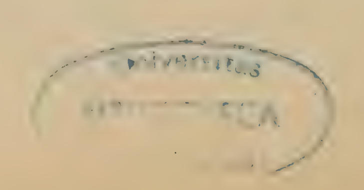
est admirable dans ses Saints. Leurs corps mêmes deviennent des harpes et des cymbales pour célébrer les louanges de Dieu, qui a appelé la terre elle-même à une vie si magnifique. Le royaume du Christ est maintenant le royaume du ciel, où il règne en souverain sur ceux qu'il a rachetés au prix de son sang, et que son Esprit a rendus parfaits. Ce sont les cieux nouveaux, c'est la terre nouvelle, élevés jusqu'à Dieu par celui qui renouvelle toutes choses. Et pendant que chacune de ces âmes fait monter vers Dieu les louanges d'une reconnaissance sans cesse renouvelée, pour toutes les faveurs dont il l'a comblée, cette multitude infinie d'esprits si divers, sur lesquels règne l'Esprit unique, donne une force inconcevable et d'indicibles accords à la magnifique et ravissante harmonie des chœurs célestes, par lesquels toutes les œuvres du Seigneur bénissent le Seigneur, le chantent et l'exaltent à jamais. »





Index

/



I. — 289 AVIGNON. IMP. AUBANEL FRÈRES.

CE

